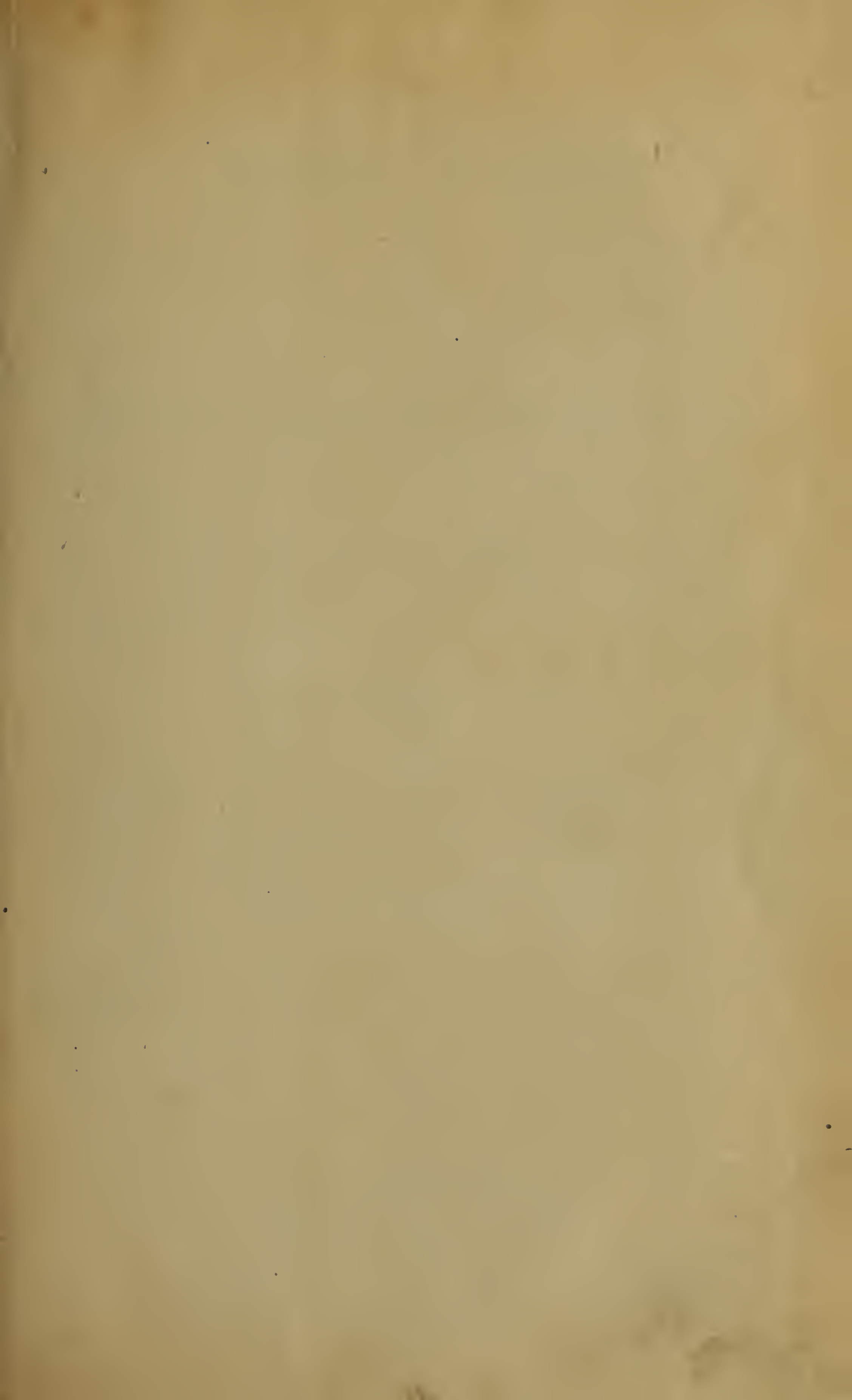
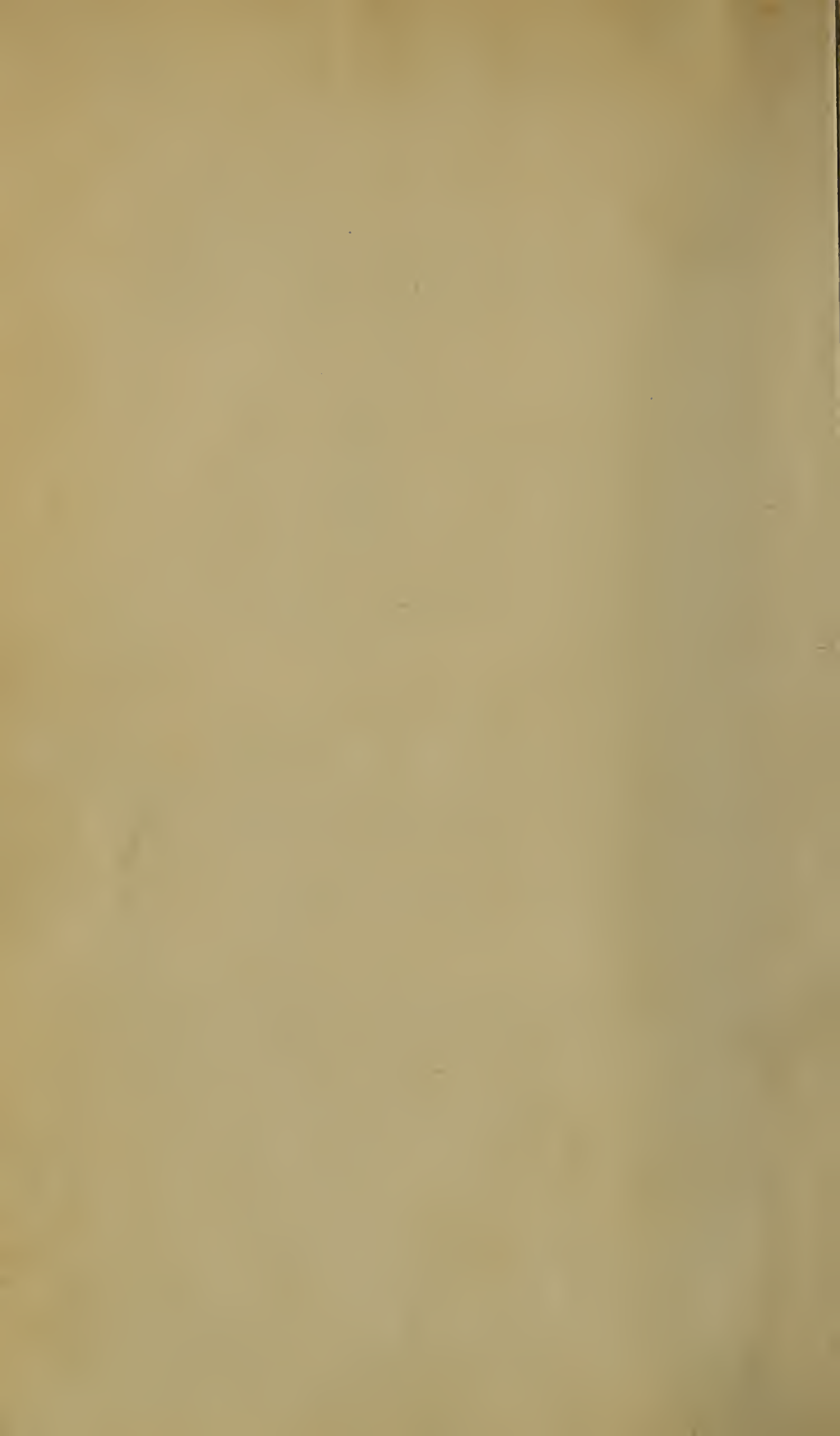

3 1761 08381975 5





Jüdische Zeitschrift

für

Wissenschaft und Leben.

Herausgegeben

von

Dr. Abraham Geiger,
Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Berlin

Elfter Jahrgang.



Breslau, 1875.
Verlag von H. Skutsch.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Inhalt.

Abhandlungen:

Seite

I. Zwiespalt im Denken, Streit um die Herrschaft 1
II. Entstehung des Christenthums 8
III. Meine Wirksamkeit an der „Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums". Von Ostern 1872 bis dahin 1874. . . 18
IV. Der Islam 43
V. Sifra 50
VI. Die hebräische Sprache eine treue Ausprägung jüdischer Lebensanschauung 60
VII. Goldziher, Polemik der Drusen gegen den Pentateuch . 68
VIII. Oppenheim, Ben-Ascher und der angebliche Differenzpunkt in Betreff der Heiligkeit der Bibel zwischen Rabinismus und Karäismns 79
IX. Ein eherechtliches Gutachten 91

Recensionen:

1. Freimann: Wehishir 94
2. Neubauer: Das Wörterbuch Abulwalid's 103
3. Berliner: Pletath Soferim 109
4. Levy: Exegese bei den französischen Israeliten 113
5. Strack, Ginsburg: Jakob ben Chajim 116
6. Egers, Merx: Hiob 119
7. Slonimski, Schwarz: Der jüdische Kalender 122
8. Baer, Psalmen 129
9. Krüger: Luzzatto's bibl.-chald. Gramatik übersetzt 131
10. Jakob Saphir: Reisen 263
11. Kirchheim, Nutt: Targum 270

Umschau:

1. Strack's Prolegomena 132
2. Die Revue Israélite 134
3. Maltzan über Juden in Afrika und Asien 140
4. Abraham Firkowitsch 142
5. Firkowitsch über Punktation 155
6. Maßorah bei den Syrern 157
7. Rapoports Nachlaß 161
8. Uebersehenes aus der früheren Literatur 166
9. Herodes und seine Nachfolger 168
10. Adolph Brülls Trachten der Juden 169
11. Zu Meier ha-Levi (Bd. XI. S. 282 f.) 171
12. Statistisches 173
13. Zeller über Moses Mendelsohn 176
14. Rationalistische Regungen in Islam 177

Gebiete festzuhaltenden Normen bedarf es des klaren Einblickes in die die Gesammtheit bewegenden Kräfte.

Versuchen wir es demnach auch unsererseits aus dem Gewirre der sich durchkreuzenden Meinungen einige leitende Gesichtspunkte zu gewinnen!

1. Vor Allem gilt es, die beiden Kampfestheile genauer aufzufassen und in dem allgemeinen Begriffe, der durch sie bezeichnet wird, die festere Ausprägung zu erkennen, in deren Auftrage der Kampf geführt wird. Der den Kampf unternehmende Staat ist nicht die landesherrliche Macht, nicht der schroffe oder gemildetere Absolutismus, nicht der Eigenwille des Herrschers und seiner Umgebung; vielmehr ist die neue Stellung des Staates gegenüber der Kirche gerade meist den maßgebenden, entscheidenden Kreisen aufgedrängt, und wenn auch die äußere Veranlassung des Streites eine Machtfrage ist, die Aufrechterhaltung der Befugniß zum Gebieten, so ist es doch der Wille des Volkes, welcher in dem Verlangen des Staates zum Ausdrucke kommt, gleichviel ob die einzelnen Maßregeln mehr oder weniger entsprechend sind. Nicht eine Stärkung der landesherrlichen Macht, sondern die des Gesetzes, wie es alle Factoren der Gesetzgebung, namentlich auch die Volksvertreter herstellen, wird angestrebt. Das Volk steht daher auf der Seite der Staatsgewalt. Dies giebt sich namentlich in ganz oder überwiegend katholischen Ländern — Italien, Oesterreich — kund; wenn anderswo der katholische Volkstheil mehr oder weniger dem Staate sich entgegenstemmt, so vertritt er natürlich hiermit nicht das Volk in seiner Gesammtheit, vielmehr nur eine oppositionelle Minderheit, die im Bewußtsein, daß sie eine solche in Mitten eines überwiegend protestantischen Staates ist, mit um so größerer Eifersucht über ihre Eigenthümlichkeit wachen, jede Einmischung abwehren zu müssen glaubt, so geschieht es, weil sie die Neigung hat zu meinen, sie sei unterdrückt, da sie nicht das Uebergewicht hat zu herrschen. — Wie gegenüber dem Katholicismus tritt in Preußen die Stellung zur evangelischen Kirche neuerdings auch nicht in der Gestalt auf, daß die landesherrliche Macht eine Erweiterung ihrer Befugnisse verlangt; im Gegentheile entäußert sie sich vieler ihrer bisherigen Rechte, sie räumt den Gemeinden und deren einzelnen Gliedern die Mitwirkung oder gar Entscheidung ein, wo sie ihnen bisher versagt war.

Die streitende Kirche hingegen tritt in ihren gebietenden

Spitzen auf und in deren Interesse. Für die katholische gilt es die Machtbefugniß des Papstes und der Bischöfe, nicht die Freiheit der Gemeinden. Die erstere ist freilich eine so lang befestigte und anerkannte, daß ihr Bestreben, dieselbe noch zu erweitern, innerhalb ihres Kreises auf eine nur ohnmächtige Opposition stoßen konnte, wenn dieselbe auch Anfangs einen ernsten Anlauf nahm. Das beweist eben nur, daß der in allen andern Gebieten überwundene Absolutismus dort noch mit Zähigkeit sich erhält, daß die Verhältnisse da vollkommen erstarrt sind, das beweist nur, daß man auch von anderer Seite gar lange gesündigt, daß man jener alle Ueberzeugung beherrschenden, die Gewissen knechtenden, namentlich aber jede spontane Bewegung, jede freie innere Entwicklung niederhaltenden Macht den weitesten Raum zur Entfaltung ihrer großen Machtmittel gegeben, ja dieselben noch vermehrt hat, so daß der Kampf gegen sie nun ein so sehr schwieriger geworden ist. Was hier für Kampf um Gewissensfreiheit ausgegeben wird, das ist ein Verlangen nach unbehinderter Unterdrückung der Einzelnen, ein Verlangen, daß Niemand Einspruch erheben dürfe gegen alle Ausschließung jedes Freidenkenden und sonstige Willküracte. — Daß derartige Herrschergelüste auch von Solchen, die nicht selbst die Herrscher sind, vertreten werden, ist nicht auffallend. Feudale und Particularisten begünstigen ihrer Stellung und geistigen Richtung nach solche Sonderherrschgelüste. Sonst sind es oppositionelle Neigungen mancher Begabten, welche in solchem Entgegenkämpfen gegen die Zeitströmung einen Reiz finden, und ihnen schließen sich dann noch Menschen an, die in Gewohnheit, Furcht und Unwissenheit leben. Das Volk steht nicht hinter der streitenden Kirche, selbst wenn es nicht alle gegen sie von Seiten des Staates angewendeten Maßregelungen billigen sollte.

Wie wenig ein allgemeines Interesse von der streitenden Kirche, wie vielmehr nur das für die Macht der Würdenträger der Kirche vertreten wird, zeigt sich besonders innerhalb des Protestantismus. Die Auflehnung geht gerade von den Gemeinden aus gegen die geistlichen Vorgesetzten und insoweit die Interessen jener jetzt vom Staate wahrgenommen werden, wird der Streit zu einem solchen zwischen Staat und Kirche. Leider wird auch da mit widerwärtiger Heuchelei von der verletzten Gewissensfreiheit gesprochen, wo nur eine Pfarrerherrschaft in Frage steht, und wieder setzen sich deren Anhänger aus verschiedenartigen Elementen zusammen, die von

diesem und jenem Motive getrieben werden, nimmermehr aber von einem freien Gedanken.

Das hat nun auch sein Abbild im Judenthume. Auch hier sind Herrschsüchtige und Feinde der Denkfreiheit, welche, wenn sie nicht die Herrschaft haben, nicht ungehindert jede entgegenstehende Ansicht unterdrücken können, über Beeinträchtigung ihrer Gewissensfreiheit klagen, und bei aller freien Bewegung, die auch ihnen eingeräumt wird, über Verkürzung ihrer Rechte sich beschweren und lieber den ganzen Verband sprengen möchten als im freien Geisteskampfe ihre Ueberzeugung vertreten. Da ist es nun eine höchst betrübende Wahrnehmung trauriger Gedankenverwirrung, wenn freisinnige Männer in dieses zelotische Geschrei einstimmen, sich zu Vertretern dieser unverträglichen Stillstandsapostel im Namen der Freiheit machen!

2. Diese unselige Verwirrung kommt aber daher, weil der gegenwärtige Kampf nicht zunächst geistige Güter zu seinem Objecte hat, sondern die Herrschaft. Der Staat hatte ursprünglich nicht die Absicht, die Freiheit der Ueberzeugung, die fortschreitende Entwicklung auch auf dem religiösen Gebiete zu vertreten, wie es seine Aufgabe ist, er macht von solchen Mitteln nur Gebrauch, um seine Macht zu wahren gegen die ihn selbst bedrohenden Anmaßungen der Kirchen. Fast widerstrebend geht er an die Feststellung der Garantieen für eine genügende Vorbildung der Geistlichen, fast widerstrebend an die Einführung der Civilehe, er ist ängstlich mit der Selbstständigkeitserklärung der Gemeinden und der Befreiung derselben vom geistlichen Drucke. Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daß Loyalitätserklärungen, wenn der Unverstand sich zu ihnen verstehn möchte, ihm von kirchlicher Seite vollkommen genügend wären. Seine Maßregeln sind daher zumeist die der strafenden Macht, nicht die der erziehenden Anleitung. Nicht minder matt ist der Geisteskampf von Seiten der Kirche; auch sie ist blos von Streitlust um die Suprematie erfüllt, nicht von dem Eifer für lebendige Ueberzeugungen. Die heftigsten Streiter waren — und sie sind es im Innern ohne Zweifel noch — die energischsten Gegner gegen die Grundsätze, welche sie nun vertreten, d. h. welche vorausgesetzt werden, um die Klagen über die Verletzung der mißbräuchlich sogenannten Gewissensfreiheit zu begründen. Denn ihr Kampf ist ein äußerlicher, nicht eine gesinnungsvolle Vertretung gewonnener Ueberzeugungen mit wissenschaftlichen Gründen, sondern lediglich die

Waffenführung, das Aufgebot der Massen zur Entscheidung der Machtfrage.

Es ist in der That eine unerfreuliche Erscheinung, daß eine so tiefgehende und weitverbreitete Bewegung wie die gegenwärtige, die auf dem religiösen Gebiete vor sich geht, so rein äußerlich ist, fast nur von der Politik und der Jurisprudenz, nicht von der Religion behandelt wird. Eine solche Bewegung müßte zu tieferer Erfassung der zu Grunde liegenden religiösen Fragen, zu neuen Anschauungen, zur Schärfung wissenschaftlicher Erkenntniß, zur Schöpfung origineller Geisteswerke anregen; so war es in früheren Zeiten religiöser Bewegung. Und gegenwärtig? Wallfahrten und Peterspfennige, Beschimpfung und erbauliche Phrasen von der einen Seite, und von der andern nicht minder Dürre! Gedankenerweckung, schönere Pflege geistigen Lebens, Befruchtung des idealen Strebens begleitet den gegenwärtigen Kampf mit Nichten.

Das ist keine Verjüngung; das aber müßte eine jede solche Bewegung sein, die den Anspruch erhebt, ein „Culturkampf" zu sein. Cultur ist nicht äußere Rechtabgränzung, nicht Raumschaffung zur willkürlichen Bewegung, Cultur ist Geistesbildung, ist Veredlung und Vertiefung in den Anschauungen, ist Anbau des Wissensgebietes, ist Bereicherung mit neuen Erkenntnissen. Dahin geht aber nicht das Trachten in diesem Kampfe, religiöse Erkenntniß und religiöses Leben gehn dabei ziemlich leer aus.

Nur unter solchen Umständen kann auch die erstarrte Aeußerlichkeit in der einen Richtung des Judenthums als ebenbürtiger Streiter auftreten und betrachtet werden. Man fragt ja nicht nach Gedankenklarheit, nach innerer Folgerichtigkeit, sondern blos nach individuellem Belieben. Jene Richtung ist die Feindin alles Wissens, das außerhalb der Schranken des Thalmud liegt, sie tritt als solche offen auf, wo das Leben nicht mit seinen zwingenden Anforderungen ihr ein Anderes auferlegt, wo sie ungescheut und ungestraft es darf, ja sie thut es überall, wenn auch hie und da vorsichtiger und gemäßigter. Aber man fragt nicht danach, man erklärt auch sie für berechtigt. Sie ist ausschließlich palästinisch, sie fügt sich nicht organisch ein in das moderne Staatsleben, in ähnlicher Weise wie der Ultramontanismus, sie ist unduldsam bis zu den äußersten Consequenzen; man fragt nicht danach, man will auch sie im Namen der Freiheit! anerkennen. Das sind Merkmale der

flachsten Veräußerlichung, vertrockneter Gedankenschlacken, die alles edlen Gehaltes entbehren!

3. Man kann an einem solchen Kampfe keine rechte Freude haben. An Ausweisungen und Internirungen, an Geld- und Gefängnißstrafen [1]) wächst kein Geistesleben, ebensowenig wie an der Anwendung der Gewissensfreiheit auf jede Anmaßung. Und dennoch! So wenig ermunternd das Auftreten der Gegensätze sein mag, so bedeutend ist es als Wirkung und als Ursache. Denn was jetzt vor unsern Augen sich entwickelt, ist ja nur die Wirkung jener mächtigen geistigen Umgestaltung, die sich allmälig im Innern vollzogen hat und nun nach äußerer Bethätigung drängt, nachdem man dieselbe lange zurückgehalten.

Was man zu verschweigen, zu übertünchen suchte, kommt an's Tageslicht. Der Katholicismus drängt nothwendig zum Ultramontanismus, zu Jesuitismus, Verleugnung des Staates, Vergötterung des Papstthums hin. Was er früher nicht nöthig hatte, als er noch eine die Gesinnungen beherrschende Macht war, muß er nun, da er diese eingebüßt hat, zu seiner Selbsterhaltung — freilich damit auch zu seiner Vernichtung — offenbaren, er muß seine äußersten Consequenzen bloslegen, anstreben und so sich selbst auflösen. Man hat ihn bis jetzt in feudalen und polizeilichen Interessen gehegt; aber der Zwiespalt der Gesinnungen und Anforderungen der Gegenwart mit seinen Ansprüchen ist nun zu offenkundig geworden, als daß man ferner so fortfahren könnte. Man glaubt freilich oder giebt vor, nur einige faule Blätter beseitigen zu wollen, aber diese kommen aus der kranken Wurzel; der Kampf ist gegen diese oder führt zu deren Wegschaffung. — Auch der Protestantismus ist, insofern er gläubiges specifisches Christenthum sein will, schon längst in Gegensatz getreten zur Wissenschaft, und diese hat ihn von sich abgewiesen. Aber auch ihn hat man gepflegt und den Widerspruch gegen ihn so lange unterdrückt, bis seine Ungeheuerlichkeit zu offenkundig und zum Steine des Anstoßes geworden. So muß denn auch an ihn gerührt werden, und geschieht es auch mit großer Zartheit, so geschieht es dennoch auch hier, weil die Wurzel bereits abgestorben ist.

Indem nun der Kampf als eine Machtfrage sich offenbart,

---

[1]) Ob die Bestimmungen nothwendig sind oder nicht, billig oder nicht, dies zu entscheiden, liegt natürlich hier außer aller Absicht.

tritt die innere Umgestaltung nur in vereinzelten Aeußerungen hervor; dennoch sie ist die nothwendige Voraussetzung, ohne welche die einzelnen Maßnahmen ganz undenkbar wären. Daher kommt es auch, daß das Judenthum, welches einer jeden Machtstellung gegenüber dem Staate entbehrt, von diesem Kampfe selbst in seiner verhärtesten Gestalt unberührt zu bleiben scheint, ja daß dieser vielleicht irgend ein augenblicklicher Vortheil erwachsen mag.

Aber auch im Judenthume bekundet die Kampfesart, wie derselbe nämlich von Seiten der Rückschrittstendenzen geführt wird, gleichfalls aufs Ueberzeugendste, daß sie sich als im vollsten Widerspruche mit der ganzen Zeitrichtung erkennen und sich damit als völlig überwunden erklären. Der Schritt, welchen sie unternehmen, ist nur von der äußersten Verzweifelung eingegeben. Nur dann drängt eine Partei, zumal im Judenthume, das den Grundzug der Einheit, des lebendigsten Zusammenhanges unter seinen Genossen, so tief in sich trägt, — nur dann drängt eine Partei auf Loslösung, wenn sie das Vertrauen zu sich, zu einem möglicherweise zu erlangenden Einflusse auf die Gesammtheit, zu einer Verbreitung ihrer Ueberzeugung und Bestrebungen über die Genossen weithin vollständig verloren hat, wenn sie im Gegentheile von dem Instincte getrieben wird, sie werde, wenn der Zusammenhang mit den anders denkenden Genossen fortbestehen bleibt, allmälig aufgezehrt werden. Diese, allerdings berechtigte, Furcht ist die Wurzel aller Trennungsgelüste; nicht weil ihnen etwas in den Weg gelegt würde — sie haben im Gegentheile alle Freiheit —, sondern das Gefühl, daß sie sich anders nicht erhalten können, treibt sie wie ein unabwendbares Verhängniß. Damit ist die innere Ohnmacht, damit die Scheinexistenz constatirt; alles Poltern, alles krampfhafte Aufblähen kann an dieser bezeugten Thatsache Nichts ändern.

4. So ist der tiefere Grund, aus welchem die gegenwärtigen Erscheinungen hervorgegangen und hervorgehn, so Unerfreuliches in ihrem Gefolge sein mag, schon erhebend genug. Aber nicht minder müssen daran sich neue höchst förderliche Geistesentwickelungen knüpfen, die erst auf dem befreiten Boden gedeihen. Wenn die geistliche Zwingburg abgetragen, die Fesseln, welche der Staat zu Gunsten der Geistesknechtschaft dargeboten und festgenietet hat, gebrochen sein werden, dann wird auch die innere Bewegung ihren ungehemmten Fortschritt unternehmen. Verzagen wir nicht an der Macht des idealen Zuges in der Menschheit! Wir werden nicht

auf dem Kampfplatze der Machtstellung verharren, nicht bei lediglich juristischer Abwägung verbleiben, nicht bei dem dürren Realismus, der sich viel damit thut, nur Werth zu legen auf das was er betasten kann, uns befriedigt erklären. Das real Ueberwucherte will real vom Schlingkraute befreit sein; ist diese Arbeit vollbracht, dann werden auch die höheren Bestrebungen wieder zur vollen Geltung gelangen. Unterdessen bereiten wir in unverbrüchlicher Treue vor, pflegen wir das wahrhaft religiöse Geistesleben, bauen wir die Wissenschaft weiter an. Ihr Sieg ist heute schon errungen, ihr Banner wird weiter siegreich dahingetragen werden.

26. April.

II.

Entstehung des Christenthums.

Der menschliche Geist begnügt sich nicht mit der kritischen Verneinung und der Zersetzung hergebrachter Annahmen, er verlangt deren geschichtliche Erklärung, er will die Einsicht in deren zeitlich bedingte Entstehung gewinnen; er beruhigt sich nur in der Ueberzeugung, daß die bisher herrschenden Annahmen gemäß dem Gange einer in früheren Geschichtsabschnitten vollzogenen Geistesentwicklung nach innerer Nothwendigkeit entstanden sind, nunmehr aber vor dem Lichte neuerer Erkenntniß als bloße Schattenbilder schwinden müssen. Zumal bei einer geschichtlichen Annahme, welche noch immer fast das ganze Leben der Einzelnen und der tonangebenden Culturvölker insgesammt beherrscht. Eine solche Geistesmacht ist das Christenthum. Solange man es sich daher nicht zur vollen Klarheit gebracht, wie es möglich gewesen, daß dasselbe bei seiner unsern Anschauungen so fremdartigen Erscheinung in die Welt getreten ist und die Geister sich unterjocht hat, solange wird der Denkende nicht zum Abschlusse gelangt sein, mag er sich auch noch so sehr von dem Glauben an die sagenhaften Ueberlieferungen, auf die es sich geschichtlich stützt, und von den speculativen Voraussetzungen, mit denen es seinen Inhalt begründet, befreit haben.

Der fruchtbare Gehalt der wissenschaftlichen Untersuchungen innerhalb des christlichen Gebietes, welche seit einem Menschenalter

und drüber geführt werden, ist eben die Anbahnung zur Lösung der Frage über die Entstehung des Christenthums im Allgemeinen, namentlich wie die Darstellung dieser Entstehung, welche uns in den christlichen Begründungsschriften, in den Büchern des sogenannten „Neuen Testaments" vorgeführt wird, sich gebildet hat. Mit dem epochemachenden Werke von Strauß über „das Leben Jesu" war in eingehendster Weise das Werk der Kritik nahezu vollendet. Der ganze geschichtliche Bau mit seinem Gerüste lag in Trümmern umher, alle Erzählungen erwiesen sich als unhaltbar, der innere Widerspruch der Berichte wurde blosgelegt und damit bekundet, daß nimmer geschehen sei was sie angeben. Aber wieso sind sie entstanden? wie konnten sie sich bilden, Glauben gewinnen und solange als unbestreitbare Thatsachen gelten?

Was Strauß seiner negativen Kritik als positive Seite hinzufügte, war ungenügend. Der leitende Gedanke zwar war ein richtiger. Aus den herrschenden Zeitanschauungen heraus mußten sich die Berichte über Thatsachen, die in Wirklichkeit sich nicht zugetragen haben, erklären. Allein die Anwendung und Ausführung dieses Gedankens blieb nach zwei Seiten hin mangelhaft. Der erste Mangel bestand darin, daß die Zeitanschauungen selbst nicht in ihrer vollen Klarheit erkannt wurden. Strauß prüfte nicht selbstständig die Quellen, aus denen die damals herrschenden Ansichten zu entwickeln sind, er nahm die darüber geläufige höchst einseitige, bald parteiisch gefärbte, bald nach späteren Anschauungen umgebildete Auffassung als die ursprüngliche an. Aus den geltenden Ansichten heraus nun, wie er sie nach incorrecten Darstellungen einfach aufzunehmen sich berechtigt glaubte, sollte — und das ist die zweite ungerechtfertige Annahme — der dichtende Trieb im Volke Persönlichkeit und Ereignisse geschaffen haben, die ganze evangelische Geschichte also das Product einer Mythenbildung sein. Wieviel für die Person Jesu selbst übrig bleibe, — blieb unsicher, dahingestellt, aber es sollte auch unnöthig sein, daß ein geschichtlicher Rest bleibe, da sie ja blos damalige Gedanken, Sehnsucht und Hoffnung verkörperte. Für die einzelnen evangelischen Erzählungen ward ein jeder geschichtliche Hintergrund in Abrede gestellt, sie waren eben blos Erzeugnisse der dichtenden Phantasie, welche von Zeitempfindungen angeregt und befruchtet worden.

Die christliche Gelehrsamkeit empfand das Ungenügende in der Auffassung der die damalige Zeit beherrschenden Anschauungen Anfangs sogut wie gar nicht und ist auch jetzt noch weit davon entfernt, diesen Mangel vollkommen zu erkennen, sie ist daher ebensowenig bemüht, ihm in rechter Weise abzuhelfen. Wohl aber fühlte sie bald, wie wenig es ausreiche, diese ganze Geschichte als reine unwillkürliche Dichtung, als das Werk mythenbildender Phantasie begreifen zu wollen, und sie suchte daher immer mehr nach einem historischen Hintergrund, an den sich die ungeschichtliche Zuthat naturgemäß anlehnte. Es ist das große Verdienst Baurs und der ihm anhangenden „Tübinger Schule" denselben zum großen Theile aufgefunden zu haben, zur Erkenntniß zu bringen, wie sich aus späteren Ereignissen die Sagen über die vorangegangene Zeit gebildet haben. Der große Unterschied zwischen Mythus und Sage besteht nämlich darin, daß jener frei aus dem Geiste herausgebildet wird, einen vorhandenen Gedanken verkörpert, mit einem geschichtlichen Leibe bekleidet, ohne daß irgend eine Thatsache dazu veranlaßt; die Sage hingegen erhält ihren Antrieb aus Ereignissen, für welche ein Erklärungsgrund in früheren Vorgängen gesucht wird, so daß diese, ohne wirklich sich zugetragen zu haben, vorausgesetzt werden, also mit Absicht und doch unbewußt als Thatsachen hingestellt werden. Sobald nun diese als unhistorisch nachgewiesen sind, müssen, nach dem Gesetze der Sagenbildung, die späteren Ereignisse und Entwickelungen aufgesucht werden, welche den zwingenden Antrieb zu deren Aufstellung gegeben haben. In dem Kampfe nun, welcher sich nicht lange nach dem Auftreten und Tode Jesu zwischen den Verkündern und Anhängern eines Judenchristenthums auf der einen und denen eines Heidenchristenthums auf der andern Seite erhob, und in der allmälig vollzogenen Ausgleichung dieses Kampfes fand Baur mit seiner Schule vorzugsweise die Erklärung für alle einzelnen Thatsachen, die man auf Jesus selbst und die unmittelbar folgende Zeit zurückführte, und an den Berichten selbst wird nachgewiesen, wie an ihnen bald noch die Verschiedenheit in der Auffassung der Lehre und der Aufgabe des Christenthums haftet, bald wohl absichtlich eine Ineinanderschiebung und Identificirung der auseinandergehenden Standpunkte versucht wird.

Was hier mit tiefem Einblicke in den Entwicklungsgang der ersten christlichen, der apostolischen Zeit, mit sorgsamster Forschung

und eindringendem Scharfsinn ans Tageslicht gefördert worden, das hat neulich Heinrich Lang[1]) übersichtlich und lichtvoll dargelegt und es durch einfache, klare und eingehende Darstellung einem jeden Gebildeten zugänglich gemacht. Wir können hier den großen geistigen Ertrag überschauen, welchen die Wissenschaft durch ihre mühsamen Untersuchungen erworben hat, wir gelangen damit zum Verständnisse eines Ereignisses, das aus kleinen Anfängen zu einer so mächtigen welthistorischen Erscheinung geworden ist, namentlich lernen wir die Schriften, welche uns über dieselben berichten, und die einzelnen in sich widerspruchsvollen und insgemein fremdartigen Berichte nach den sie bewegenden Antrieben erfassen.

Freilich wird sich auch hier schon herausstellen, daß die Forschung mit Vorliebe sich fast ausschließlich nach einer Seite hin, einem engeren Kreise zugewendet hat, die andere aber, wohl nicht minder wichtige unbeachtet gelassen. Man ist zu der Erkenntniß gelangt, daß die neue Religion zuerst lediglich ein Judenchristenthum gewesen ist, das Heidenchristenthum erst später, vorzugsweise durch Paulus, sich herausgebildet, beide Richtungen längere Zeit mit einander heftig gerungen, endlich sich in einander umgebildet und in dieser Vermischung das letztere vorwaltend den Sieg erlangt. Nun, dann mußte auch das Judenthum der damaligen Zeit, eben derjenigen, in welcher die Vollendung des Christenthums in seiner Ausgestaltung sich vollbrachte, als der geistige Boden, auf dem sich diese Vollendung vollzogen, mit dem vollsten Eindringen erkannt worden. Das ist aber bis jetzt noch kaum in Angriff genommen.

Die Juden waren nämlich zuerst ausschließlich die Träger der neu sich bildenden christlichen Anschauung; die Ereignisse, welche unter und mit ihnen sich damals zutrugen und die Gedankenbewegung, welche dadurch in ihnen angeregt wurde, sind nothwendig für diese Neubildung bestimmend gewesen. Diese Ereignisse bedeuten aber den nothwendigen vollständigen Bruch mit der Vergangenheit. Ein aussichtsloser Kampf war ihnen aufgedrängt worden um die Erhaltung des unabhängigen jüdischen Staats-

---

[1]) Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft (als erstes Heft der unter dem Gesammttitel: „Deutsche Zeit- und Streitfragen" von Holtzendorf und Oncken herausgegebenen „Flugblätter zur Kenntniß der Gegenwart". Berlin. Lüderitz. 1872. 58 S. 8.)

lebens, und auf ihn folgte die volle Zertrümmerung der staatlich jüdischen Existenz. Durch diesen Zusammensturz mußte bei Vielen eine große Unsicherheit in den bis jetzt mit aller Innigkeit festgehaltenen Ueberzeugungen eintreten, sie mußten für die Verkündung einer neuen Lebensanschauung, einer neuen Weltordnung empfänglich werden. Die Zerstörung Jerusalems ist ein Ereigniß, dessen Bedeutung für die Entstehung des Christenthums, d. h. für die Möglichkeit, daß aus einer anfänglich unscheinbaren Bewegung innerhalb eines kleinen jüdischen Kreises eine umgestaltende Macht in der geistigen Welt geworden ist, noch nicht genug in Anschlag, von der Kritik noch nicht genug zum Bewußtsein gebracht worden. Wohl hielt die Mehrzahl damals mit Zähigkeit daran fest, daß der ganze staatliche und der darauf gegründete religiöse Bau nur für kurze Zeit abgetragen sei, sich bald wieder aus seinem Schutte erheben werde; aber nicht Wenige wurden auch durch die Donnerschläge des Geschickes mächtig erschüttert, sie waren in dem Vertrauen auf die Wiederherstellung des Zertrümmerten wankend, der Befriedigung, welche sie in dem auf Staat und Volk gegründeten religiösen Leben gefunden hatten, nunmehr verlustig geworden, und ein Gemüthszustand mußte eintreten, der zu neue Anschauungen über den Weltlauf veranlaßte, der sie Kreisen, welche bereits vom Bisherigen abweichend, sich neue Auffassungen gebildet hatten, zuführte.

War die Zerstörung Jerusalems und der Zusammenbruch aller an den jüdischen Staat sich knüpfenden Hoffnungen die Veranlassung, daß das junge Christenthum viele neue Anhänger gewann, so brachten diese die ganze verzweifelte Stimmung, den vollen Widerwillen gegen die bestehende Ordnung der Dinge, gegen das heidnische Staatsleben mit in dasselbe hinein; die volle Verwerfung des gegenwärtigen Weltenlaufes, der in einer neuen Zeit vernichtet und durch einen andern geläuterten ersetzt werden müsse, war das Angebinde, das sie der neuen Religion zuführten. Das ist ein nicht zu übersehendes Moment. Doch mit dieser allgemeinen Erkenntniß der Thatsache und ihrer nothwendigen Einwirkung ist es noch nicht abgethan. Man muß auf die Gesinnungen lauschen in den verschiedenen Bevölkerungsschichten, in den damaligen jüdisch-religiösen Parteien, aus welchen die neuen Zuflüsse sich ansammelten; man muß erkennen, aus welcher bisher herrschenden Richtung die einzelnen Bestandtheile hervorgegangen, welche Um-

wandlung nunmehr ihre überkommene Parteianschauung erfahren mußte, und wie durch die Zusammenfassung dieser einzelnen sich in einander schiebenden Bestandtheile verschiedene, auf abweichenden Grundlagen sich heranbildende Auffassungen nach und nach zu einem Ganzen zusammenflossen, das von jeder etwas enthält, keine aber so stark hervortreten läßt, daß sie die in ihrem ursprünglich kleinern Kreise vorherrschende Gesinnung voll ausdrückt.

Die Untersuchung hierüber ist bis jetzt von der christlichen Forschung noch fast unbeachtet geblieben, sie aber ist eine Aufgabe von hervorragender Bedeutung. Bei den verschiedenen Richtungen innerhalb des damaligen Judenthums mußte sich nämlich die Annahme von einem Messias, der erschienen uud dessen baldiges Wiedererscheinen in neuer Herrlichkeit zu erwarten war, sehr verschieden nüanciren. Auf eine damalige Richtung kommt die christliche Forschung, weil sie die unbekannteste ist, phantastischer Ausmalung den weitesten Spielraum vergönnt, mit großer Vorliebe, aber ohne alle historische Begründung immer zurück. Die Essäer nämlich waren in ihrer bisherigen Lebensordnung gerade am Wenigsten von dem Umschwunge der Dinge berührt. Ihre Zurückgezogenheit und Weltflucht, ihr abgesonderter Verkehr innerhalb ihrer engeren Kreise und ihre strenge Lebensweise mochte kaum eine Aenderung erleiden; sie konnten in ihrer bisherigen Auffassung nur bestärkt werden, und traten Einige von ihnen in den christlichen Kreis ein, so mehrten sie wohl die asketische Gebrochenheit in demselben, ein neues thatkräftiges Streben und neue Anschauungen führten sie kaum zu.

In fast vollem Gegensatze zu ihnen war bei den Kannaim, den Zeloten, das Streben vorzugsweise ein staatliches, der Kampf gegen die ausländische Herrschaft und damit überhaupt gegen den menschlichen Herrscher. Während ein Theil von ihnen den alten Kampf offen oder versteckt fortsetzte oder, wenn auch für den Augenblick den Kampf einstellend, ihre Hoffnungen still nährten und in jedem scheinbar günstigen Momente zu neuem Ausbruche bereit waren: traten wohl manche von ihnen sicherlich der christlichen Secte bei, um in Verbindung mit ihr die Verleugnung der jetzigen Weltordnung in Vollzug zu setzen. Schon unter den Aposteln wird ein Simon Kannai (Kananites, Matth. 10, 4. Marc. 3, 18.[1]) oder Zelotes (Lucas 6, 15. Apostelgesch. 1, 13.)

[1]) Falsch in Luther's Uebersetzung: Simon von Cana.

genannt, und haben ohne Zweifel nach der Katastrophe mehrere seiner Gesinnungsgenossen sich ihm und seinem Kreise angeschlossen. Sie brachten ihre ganze trotzige Abneigung gegen das „Reich dieser Welt", die entschiedenste Feindseligkeit gegen die anmaßenden „Völker" und die vollste Erwartung von der Herstellung eines über alle unreinen Heiden siegreichen jüdischen Volkes mit in ihre neue Gemeinde. —

Von besonderer Bedeutung waren die Neuhinzutretenden aus den beiden einflußreichsten Parteien, den Pharisäern und Sadducäern. Aus jenen war überhaupt die neue Bewegung hervorgegangen, und sie bewährte nach den gewaltigen erschütternden Ereignissen ihre Anziehungskraft noch umsomehr auf deren Glieder. Sie hatten den Kampf gegen die weltliche Macht nur nothgedrungen aufgenommen, waren bereit sich zeitweilig in die gegebene Lage zu fügen, erwarteten die Erhöhung Israel's nicht durch Waffengewalt, sondern durch die unmittelbare wunderbare Fügung Gottes. Sie ergaben sich nun, wenn auch mit Widerwillen, in die Lage der Dinge, nahmen „das Joch" des Staatsgesetzes ruhig über sich, aber verlangten nun noch mit entschiedenerem Nachdrucke die allgemeine Uebernahme „des Joches des Himmelreiches", d. h. der Anerkennung Gottes als des alleinigen Weltenherrschers und der von Allen gleichmäßig zu übenden göttlichen Gebote. Schon bei dem Bestande des jüdischen Staates, Tempels und Priesterthums hatten sie die Vorzüge des letzteren zu beschränken gesucht, die priesterliche Heiligkeit allen Israeliten zuzuwenden unternommen, eine große Anzahl blos für die Priester bestimmter, von diesen in Anwendung gebrachter Vorschriften auf das gesammte Volk übertragen; doch vermochten sie die Scheidung zwischen Priestern und anderem gesetzestreuen Volke nicht gänzlich aufzuheben. Nunmehr war der Tempel gefallen, dem Priesterthum seine herrschende Macht entzogen, der priesterliche Dienst unmöglich gemacht. Der Theil der Pharisäer, welcher sich nicht mit der Hoffnung trug, daß die alten Zustände lediglich suspendirt seien und binnen Kurzem wieder hergestellt sein würden, welcher den Bruch vielmehr zugestand, mußte auch hierin den Anbruch der von ihnen so sehnlichst erwarteten neuen Zeit, die Erscheinung des Messias anerkennen, war bereit in Jesus diesen Messias zu erblicken, und war durch ihn noch nicht Alles vollendet, so erwartete er sein baldiges Wiedererscheinen. Mit der Messiaszeit trat aber auch,

nach den Erwartungen des Pharisäismus, die allgemeine Auferstehung ein. Vertagten die neugewonnenen Gläubigen diese auf das baldige zweite Erscheinen des Messias, so mußte jedenfalls diese Zusicherung in seiner Person selbst wenigstens ihre Bewährung finden. Die Behauptung von der Auferstehung Jesu mußte in diesem Kreise ihre entschiedensten Vertheidiger finden; in dieser Annahme wurzelte vorzugsweise ihr Glaube an Jesus als Messias. — War nun aber in der neuen Zeit Priesterthum mit Tempeldienst, Opferwesen mit aller religiöser Bevorzugung des Priesterstandes beseitigt, so bestand die Erhaltung aller Gesetze, auch der auf die Nichtpriester übertragenen priesterlichen, noch in erhöhterem Grade als Pflicht für die Gesammtheit. Mit der Messiaszeit war der Priestervorzug geschwunden, die allgemeine Heiligung aber durch Ausübung aller überkommenen Vorschriften um so dringender geboten. In diesem Kreise bestand nunmehr der Kern der messianischen, christlichen Gemeinschaft; der Glaube an die Auferstehung Jesu bildete den Mittelpunkt des Glaubens, die strengste, über Alle sich ausdehnende Befolgung der jüdischen Gebote war der Inhalt der Pflichten, dunkle Erwartung von einer Ausdehnung dieser Lebensanschauung und Lebensregel über die gesammte Menschheit — ihre Hoffnung und Sehnsucht. Hatten sich früher die Priester, die Zadoksöhne, vorzugsweise den Namen der „Zaddikim, Dikaioi, Gerechten“ angemaßt, so galten nunmehr als solche die Führer in der neuen Lehre, die Männer, welche mit strengster Gewissenhaftigkeit die Gebote, die Werke der „Gerechtigkeit“ übten. Mit diesem Ehrennamen wurde daher in der ersten Zeit besonders Jakobus, als Muster dieser Richtung, belegt.

Mit ganz andern Voraussetzungen mußten die Sadducäer in die neue Gemeinschaft eintreten, wenn sie einmal dazu sich entschlossen. Ihnen war Priesterthum, die heilige Tempelstätte, der Opferdienst Grundlage des Judenthums, von diesen Institutionen wurde alles Andere getragen. Waren sie gefallen ohne Aussicht auf Wiederherstellung, so konnte das nur geschehen sein, indem ein anderes Entsprechendes noch von höherem Range an ihre Stelle getreten war und sie dadurch überflüssig wurden. Statt der täglichen thierischen Opfer hatte Jesus ein allgemeingültiges in sich für Alle dargebracht, an dem sich Alle betheiligten durch den Genuß von seinem Leibe und seinem Blute. Er begründete damit auch ein neues Priesterthum, er selbst der Hohepriester, die ihm Zunächst-

stehenden, von ihm Eingesetzten, nun neue Priester. Die Gesetze aber, welche in der alten Ordnung um das alte Priesterthum sich gruppirten, an den Opferdienst vorzugsweise sich anlehnten, waren nun hinfällig geworden. Die Gebote und Satzungen, mit welchen die Pharisäer das ganze Volk heiligen wollten, fanden schon früher bei dieser Partei nur widerstrebend Anerkennung; nur die folgsame Anlehnung an Priesterthum, Tempel und Opferdienst war für sie Inhalt der Frömmigkeit. Das mußte für sie innerhalb des Christenthums, wenn sie sich ihm anschlossen, neu sich herstellen, und so war das Hohepriesterthum Jesu, sein Opfertod, der Genuß des Opfermahles mit seinem Leibe und Blute, ein neues Priesterthum, ausgestattet mit der Weihe und Heiligkeit des alten, — die Anschauung, welche die übergetretenen Sadducäer dem jungen Christenthume zuführten. Hingegen war die fortbestehende Gültigkeit der pharisäischen Satzungen, ja des ganzen „Gesetzes" aufs Tiefste erschüttert. Diese beiden einander widersprechenden Anschauungen, von denen die pharisäische zuerst vorwiegend in den christlichen Begründungsschriften ihren Ausdruck fand, aber auch die sadducäische in dem „Hebräerbriefe" [1]), haben in ihrer gegenseitigen Zersetzung schon von vornherein die Bestandtheile abgeschwächt und sich in eigenthümlicher Weise mit einander vermischt, eine Unklarheit genährt, die gerade einer so trüben Gährung, wie sie die damalige Zeit beherrschte, vollkommen zusagte.

Die aus der eigenthümlichen Mischung gebildete neue Anschauung gestaltete sich nun etwa folgendermaßen: Die Weltordnung ist zerstört, von ihr, wie sie nun in Ungerechtigkeit und Gewaltthat zum Verderben geworden, wie in ihr die Sünde, der Satan, als Fürst dieser Welt, zur Herrschaft gelangt ist, muß der Fromme sich abwenden. Die gegenwärtige irdische Herrschaft der Heiden und der Gottlosen kann keine Anerkennung verlangen, man muß ihr wie dem ganzen Erdentreiben sich entziehen. Eine neue Weltordnung, in der Gott und seine Getreuen herrschen, muß eintreten; sie wird hergestellt durch den längst erwarteten Gesalbten, Messias, Christus, der auch bereits erschienen, aber zur vollen Begründung seines Reiches, das er nun erst verkündet und vorbereitet hat, nochmals in aller Herrlichkeit erscheinen wird. Dieser Messias ist ein Wesen höherer Art, er der wahre König, dem die Waltung

---

[1]) Vgl. diese Ztschr. Bd. VII. S. 121 u. Bd. VIII. S. 163 ff.

über die ganze Menschheit anvertraut ist, er auch der Hohepriester, der dieses Institut in höherer Verklärung darstellt, er zugleich aber das ewige Opfer, der durch seinen Tod die Menschheit gesühnt, und am Genusse seines Opfers, an seinem Fleische und Blute, heiligt sich der Mensch. Aber sein Tod ist nicht andauernd; als höherer Natur ersteht er vom Tode, ist bereits auferstanden, eine Bürgschaft der Auferstehung, die für die ganze Menschheit in der erneuten Messiaszeit eintreten muß. — Wie steht es nun aber mit den religiösen Satzungen? Nun, eine neue Weltordnung ist eingetreten, das Gottesreich muß sich nun über die ganze Menschheit erstrecken unter der Leitung der messianischen Juden, welche die erste Stelle auch immer behaupten werden. Aber Tempel, Opferdienst, aaronitisches Priesterthum sind gefallen, das neue Priesterthum ist ein die Gesammtheit umfassendes. Die Satzungen, wie sie neben den altpriesterlichen schon früher bestanden, bleiben in Geltung, wie es die Uebertretenden aus den Pharisäerreihen verlangten und die aus den Reihen der Sadducäer nachgaben. Gemäß diesen aber tritt das Leibesmahl an dem täglichen Messiasopfer in den Vordergrund. Man bleibt auf dem Boden des Judenthums, wenn auch Vieles fällt und sich verschiebt.

Aber noch ein neues jüdisches Element, das der griechischen Juden mit der eigenthümlich philosophischen, alexandrinischen Richtung tritt hinzu. In ihr hatte sich der Glaube an eine aus Gott hervorgehende Kraft gebildet, welche zwischen ihm und der Welt vermittele. Sie nannten sie den „Logos", die Idee, den Gedanken, das Wort. Mit ihm brachte man den nun herrschend gewordenen Glauben von der Erscheinung des Messias in engen Zusammenhang. Der Messias ist eben der Logos, also nicht ein Mensch, sondern eine unmittelbar aus Gott hervorgehende Kraft, in ihm geboren, also von keinem menschlichen Vater, da Gott der Vater ist, aber doch als Mensch erschienen, also von einer menschlichen Mutter. Nun wird der Messias ein Gottmensch. Der Weg zum Heidenthum ist geöffnet, der Uebergang zum Heidenchristenthum um so mehr angebahnt, als das alte treugebliebene Judenthum von solcher Verquickung mit heidnischen Vorstellungen mit Abscheu sich abwendet. Und nun neue Gährung, abermalige Ineinanderschiebung der widersprechendsten Begriffe, nothwendiger Kampf gegen die widerstrebende Vernunft, deren Abschlachtung durch das Messer des in das Dunkel der Geheimnisse sich hüllenden

Glaubens. Die Durcheinanderwürfelung aller Menschenschichten und aller unklaren Gedankenrichtungen ist vollzogen, das Christenthum ist ausgerüstet.

Das sind Andeutungen zur Lösung des weltgeschichtlichen Räthsels. Wie lange man noch an der räthselhaften Schale nagen, wann man endlich zum Kerne durchdringen wird, — wer will es voraussagen?

26. April.

III.

Meine Wirksamkeit an der „Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums".

1. Von Ostern 1872 bis dahin 1873. Ein Bericht.

Bei dem Rückblicke auf die mit dem Sommersemester 1872 begonnene und nunmehr ein Jahr hindurch fortgeführte Lehrthätigkeit an der „Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums" tritt mir mit verstärkter Kraft die Ueberzeugung vor die Seele, mit welcher ich mich zur Mitwirkung an der gemeinsamen Aufgabe entschlossen habe und welche mich bei der Ausführung derselben geleitet hat. Die Wissenschaft des Judenthums ist nach dem vollen Sinne, welchen wir mit dem Begriffe der Wissenschaft verbinden, noch erst im Zustande des Werdens, sie soll als solche erst geschaffen werden. Ein reicher Schatz von Materialien liegt zerstreut umher, mancher beachtenswerthe Versuch zur Sichtung und Läuterung des Materials ist unternommen, manche fruchtbare Leistung ist dargeboten, eine vierzigjährige Geistesarbeit auf diesem Gebiete hat zu sichern Resultaten geführt, neue folgenschwere Entdeckungen an einander gereiht. Aber abgesehen von vielen noch gar nicht oder doch nicht genügend bearbeiteten Strecken, fehlt es namentlich an dem zusammenfassenden Ordnen, an der systematischen Eingliederung der vereinzelten gewonnenen Erkenntnisse in ein Ganzes, an der Abrundnng, die eine klare Uebersicht ermöglicht. Es stellt sich uns daher die Aufgabe, nicht blos den bisher Uneingeweihten mit den gesicherten wissenschaftlichen Ergebnissen bekannt zu machen, sondern auch das bisher Vereinzelte zu einem ganzen wohlgeordneten Gefüge zu gestalten und die bei diesem Versuche hervortretenden Lücken

zu ergänzen. Die Vorlesungen können sich nicht darauf beschränken, das Vorräthige weiter zu tragen, sie sind vielmehr selbst eine wissenschaftliche Arbeit, und so dürften sie auch den Erfolg haben, Jünger der Wissenschaft heranzubilden.

In diesem Sinne habe ich durch die zwei bisherigen Semester zwei Vorlesungen gehalten, die im Verfolge zum Abschlusse gebracht werden sollen, — die eine: Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums in wöchentlich einstündigem, die zweite: Einleitung in die biblischen Schriften während des Sommers in wöchentlich dreistündigem, während des Winters in wöchentlich vierstündigem Vortrage.

I. Die erstere wurde in den sprachwissenschaftlichen, literaturgeschichtlichen und philosophischen, religiös-ethischen Theil zerlegt. Die hebräische Sprache war als der Wortausdruck des jüdischen Gedankens zu betrachten. Sie enthält in ihrem Baue, in ihrem Satzgefüge, in ihrem Wortinhalte, in dem Zusammenhange der Wortbedeutungen den innersten geistigen Volkstrieb; der geistige Horizont gränzt sich in ihr ab, die Gemüthsvertiefung findet in ihr den innigen Ausdruck, sie giebt Kunde von der Sinnigkeit und Innigkeit, von dem Ausblick und der Sehnsucht des Volkes, wie umgekehrt von dessen Haften an der Sinnlichkeit. Das vollbewegte Leben pulsirt in ihren Wort- und Satzbildungen. Die Geschichte der Sprache, die Umwandlung die sie erfahren, die Aenderungen in der Wortbedeutung und der Construction sind Abspiegelungen der Entwickelung im geistigen Leben, Blüthe und Verfall prägen sich in ihr aus. Zur vollen Erkenntniß ihres Wesens gelangen wir erst durch den Einblick in ihren Zusammenhang mit den Schwestersprachen, in die allen gemeinsame Stammeseigenthümlichkeit, bei der aber dennoch die Besonderheit und Selbstständigkeit des Hebräischen um so klarer hervortritt. Während das Assyrische und das Phönizische mehr Erklärung erwarten als Aufhellung bieten, sind das Aramäische und das Arabische reich genug, um ebenso zu spenden wie sie empfangen. Die gegenseitigen Beziehungen, in welche die Hebräer mit den Aramäern in älterer, mit Arabern in jüngerer Zeit getreten sind, haben die gegenseitige Einwirkung noch verstärkt. —

Von vorzüglicher Bedeutung ist die Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft unter den Juden; die Ge-

schichte der grammatischen und exegetischen Behandlung der Bibel bietet zugleich ein volles Spiegelbild für die Geschichte des Judenthums. Zuerst herrscht ein durch Ueberlieferung sich fortleitendes Verständniß der Sprache, das ohne wissenschaftliches Bewußtsein ist, sich hingegen mit dem Verlangen paart, Wort und Satz den gegenwärtigen Vorstellungen und Feststellungen anzupassen und danach zu deuten. Erst mit der arabischen Zeit beginnt eine wissenschaftliche Erkenntniß der Sprache, und gelangen wissenschaftliche Grundsätze für die Erklärung zur Anerkennung, welche nur hie und da durch philosophische Voraussetzungen getrübt werden. Mit ihr fast gleichzeitig und ebenbürtig tritt in Nordfrankreich die Grammatik und Exegese des gesunden Menschenverstandes auf, die weniger reich an wissenschaftlichen Mitteln, durch eine nüchterne Naivetät zu klarer Erfassung und zu tiefem Einblicke gelangt. Provenzalische Gelehrsamkeit nimmt die Ergebnisse aus den Vorarbeiten dieser beiden Schulen auf, vereinigt sie zu populärem Verständnisse und weiter Verbreitung. Nach einem tiefen Verfalle während einiger Jahrhunderte tritt Maßorah, Grammatik und Kritik in fast unbewußter Aeußerung im Zeitalter des Humanismus wieder neu hervor. Die Sprachwissenschaft breitet sich über die christlichen Kreise, schwillt dort mächtig an und vertieft sich; erst in neuester Zeit beginnt das Judenthum wieder an dem wissenschaftlichen Verkehre regeren und hoffentlich auch selbstständig fördernden Antheil zu nehmen. — —

b. Die That des Judenthums ist seine Geschichte. Sie enthüllt nicht mit einem Male, nicht von vorn herein die ganze in ihm ruhende Fülle, sie entfaltet sie vielmehr erst allmälig in der Folge der Zeiten. In der Zusammenfassung dieser einzeln hervortretenden Aeußerungen wird erst die treibende Kraft nach ihrer ganzen schöpferischen Anlage erkannt. Im Ringen, in der Entwickelung, im Kampfe und Siege oder in der Ermattung und Niederlage bekundet sich die Kraft oder die Ohnmacht des Geistes. Als Theil einer Wissenschaft des Judenthums ist diese Geschichte nur eine Geschichte der Geistesthaten; die äußere Volksgeschichte wie die spätere der Volkstrümmer und ihrer Erfahrungen ist von außerhalb liegenden Factoren abhängig, die Geschichte der Juden zumal, selbst zur Zeit der Selbstständigkeit des jüdischen Volkes, beweist wenig staatbildende Anlage nach Innen und war von sehr geringem Einflusse auf die Entwickelung der allgemeinen Staatenverhältnisse.

Nur als mächtig einwirkende Bedingung für die innere Entwickelung muß die äußere Lage gewürdigt werden.

Eigenartig ist diese Geistesgeschichte. Sie ragt in die dunkle Vorzeit des Alterthums hinauf und reicht hinunter bis in die unmittelbare Gegenwart. Die Kunde von der Urzeit des Judenthums ist vielfach umklungen von dem Dichterworte der Sage zu uns gelangt. Aber in dem Keimpunkte und seiner Entwickelung ist wesentlich schon die ganze spätere Entfaltung vorgebildet, darum müssen wir das Geheimniß des Werdens belauschen, so keusch und schamhaft es sich im Dunkel verbirgt. Das rechte Verständniß der offen daliegenden Folgezeit wird nur erlangt, wenn die Anfänge in ihrer Entstehung zur Erkenntniß gelangen. Die Geschichte als Wissenschaft muß hier voraussetzungslos zu Werke gehn, ohne vorgefaßte Meinung muß sie nach den auch sonst angewendeten kritischen Gesetzen prüfen, und je tiefer sie von dem Segen und dem weltgeschichtlichen Einflusse des Judenthums sich durchdringt, umso sorgsamer muß sie dem Ursprunge nachgehn und das allmälige Wachsthum verfolgen.

Die Geschichte des Judenthums zerlegt sich in vier Perioden. Die erste ist die der freien schöpferischen Gestaltung, die Zeit der Offenbarung, bis zum Abschlusse der biblischen Bücher; sie gränzt sich im Ganzen mit dem Exile ab und dehnt sich dennoch durch ihren Nachwuchs weit darüber hinaus. Die zweite ist erfüllt von der Ausarbeitung des ganzen biblischen Vorrathes, von dessen Gestaltung und scharfer Ausprägung für das Leben und dessen Einbildung in dasselbe, sie ist die Zeit der Tradition, vom Abschlusse der Bibel bis zum Abschlusse des babylonischen Thalmud. Ihr folgt die dritte, als die der peinlichen und mühsamen Beschäftigung mit dem Gegebenen, zu dessen Neugestaltung und innerlich freien Fortbildung man der Kraft entbehrt, sich auch die Befugniß abspricht, die Zeit der starren Gesetzlichkeit, bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts. Von da an beginnt die vierte, die neuere Zeit, in deren Mitte wir uns noch befinden, die Zeit der Belebung und Befreiung, der geistigen Erweckung und des Dranges zur Ergründung in der Wissenschaft, zur Fortentwickelung im Leben durch Vernunftgebrauch und geschichtliche Forschung, die Zeit der Kritik, die ihre Arbeit begonnen und noch lange nicht erfüllt hat.

Zur Erfassung der zwei letzteren Geschichtsperioden liegen uns

für Thatsachen und Anschauungen schriftliche Denkmale in reicher Anzahl vor, die theilweise noch durch Zeugnisse der außerjüdischen Geschichte controlirt werden können; auf festem historischem Grunde stehend, können wir den Faden der Entwickelung leichter finden und darlegen. Schwieriger ist die Aufgabe für die zwei ersten Zeitabschnitte, für welche die Hülfsmittel spärlich, die Ueberlieferungen weniger zuverlässig sind, während sie gerade, als die grundlegenden für alle Folgezeit, von überwiegender Wichtigkeit sind.

1. Vor Allem müssen für die Offenbarungszeit die äußern und inneren Bedingungen der Entwickelung erkannt werden. Der kleine Landstreifen, Palästina, auf dem das Judenthum erwächst, lag in der Mitte zwischen zwei großen Weltreichen, die zugleich maßgebende Culturstaaten sind, zwischen Aram und Aegypten; sie zwängen den Binnenstaat in enge Gränzen ein, aber sichern ihm auch durch gegenseitige Eifersucht längere Zeit seine Selbstständigkeit. In dem mächtigen Drange zur Selbsterhaltung und Unabhängigkeit schärft sich das Nationalgefühl in den aus Aram eingewanderten, zum Theile auch zeitweilig nach Aegypten gedrängten Stämmen, das im Kampfe mit den Urbewohnern noch mehr erstarkt. Unter den Stämmen selbst, die erst allmälig ihre festen Sitze gründen jenseits wie diesseits des Jordan, erwacht nicht minder die Eifersucht um die Hegemonie. Die roheren und sinnlicheren, zuerst freilich erstarkend und Obmacht erlangend, müssen der siegenden Kraft des enfalteteren Geistes weichen, und in Juda kommt das Princip der strafferen Volks- und Staatseinheit, des einen Tempels und des einzigen Gottes zum vollen Siege. Den Stufen der inneren geistigen und religiösen Entwicklung, die nur dem wunderbar erleuchteten Volksgenius in solcher Weise aus rohen Anfängen gelingen kann, muß in den geschichtlichen Thatsachen und den geretteten schriftlichen Denkmalen, jener herrlichen Literatur, die kindlich und erhaben zugleich, schlicht und von den höchsten Ideen getragen, nachgegangen werden. Die allgemeine Einleitung zeichnet nur in großen Strichen dieses edel gesättigte Bild.

2. Was schon am Ende des judäischen Reiches sich befestigt und vertieft hatte, ward im babylonischen Exile, bei dem Aufenthalte unter einem neuen begabten Volke, dem der Perser, und mit der Rückkehr noch innerlicher und zum unverwüstlichen Eigenthum. Mit den neuen Zuständen, mit dem Ernste zur Wieder-

herstellung nach alten Erinnerungen, aber unter ärmlichen und beengten Verhältnissen ersteht ein Anklammern an den Tempel und seine Träger, an den Inhalt der geretteten alten Schriften und an die ererbten Sitten, zugleich aber auch die Sehnsucht nach weiteren und freiern Zuständen, das Verlangen, das ganze Volk für seinen Weltberuf heranzubilden, die Heiligung der Gesammtheit herbeizuführen. Ein innerer Zwiespalt ist gegeben, der während der ganzen zweiten Tempelperiode hindurch immer weiter auseinanderklafft und nicht ausgeglichen werden kann, der seine Folgen bis zur Gegenwart fortsetzt. Das Priesterthum, die Zadok-Familie war Diener und Verwalter am Tempel, dem Nationalheiligthum, dem Sinnbilde der Volkseinheit, dem Träger des großen Gedankens von dem einen Gotte und von dem Berufe Israels, in seinem Dienste sich zu heiligen und seine Erkenntniß über die Welt zu verbreiten; als solche war sie zu erhöhtem Ansehn gelangt. Sie wurde der herrschende Stand, die Aristokratie, welche die Angelegenheiten des Staates lenkte und zugleich in priesterlich heiligem Schmucke strahlte. Der Kern des Bürgerthums, in Vaterlandsliebe erglühend, die religiöse Mission Israels tief ins Herz sich prägend, schloß sich möglichst vom Heidenthum ab, hütete treu die ererbten Satzungen und wehrte dem Eindringen heidnischer Vorstellung und Sitte. Sie, die Abgesonderten, „Nibdalim", Pharisäer, scharten sich willig um die Zadokiten, beobachteten sie aber bald mit Mißtrauen, als die Aristokratie ihre Standeswürde der Sorgfalt für das Gesammtwohl voranstellte und sich ihrer priesterlichen Bevorzugung überhob. Das Streben nach gleicher Berechtigung aller Volksclassen, der Heiligung der Gesammtheit ließ sich nicht vereinen mit der Anerkennung besonderer Rechte und Vorzüge, welche dem Priesterthum nicht entzogen werden konnten, und so nagte ein Zwiespalt in den Pharisäern, der zu verfehlten Ausgleichen führte und die Sehnsucht nach einer andern Gestaltung der Verhältnisse in ihnen nährte. Verstärkt ward diese Sehnsucht durch die Abhängigkeit vom Auslande, die sie fast nie ganz von sich abwälzen konnten, und in der die Selbstständigkeit zuerst vom Griechenthume, später vom Römerthume ganz erstickt zu werden drohte. Mit der möglichsten Absperrung gegen die fremden Einflüsse verband sich die Hoffnung auf eine wunderbare Gottesthat, die durch die Sendung eines Weltmacht entfaltenden gesalbten Königs, eines Messias, Rettung und Heil

bringen werde, an der auch die Frommen vergangener Geschlechter in der Belebung der Todten, einem von Persien mitgebrachten Glauben, theilnehmen werden.

Auf das jüdische Heimathsland konnte das Griechenthum, als feindliche Macht, keine geistige Einwirkung üben, wohl aber auf die außerhalb Palästina's lebenden Juden, zumal in Aegypten. Eine alexandrinische Geistesrichtung erstand in Philosophie und in allen Literaturgebieten, die nach Innen veredelnd wirkte und weithin Saaten ausstreute, eine neue Weltzeit vorbereitend. Innerhalb Judäa's aber verengte sich der Blick im Parteienhader. Wohl ward die Macht des Priesterthums untergraben, der Dignität des Opferdienstes stellte sich der Gottesdienst im Gebete als ebenbürtig und mehr und mehr ihn verdrängend zur Seite; aber indem jene beiden nicht ganz überwältigt wurden, umspann man die Gesammtheit mit priesterlicher äußerlicher Heiligkeit und übertrug die Bräuche der Opferweihe auf das tägliche Leben. Wohl waren die großen Ideen des Judenthums, der reine Gottesglaube und die edlen Lehren geläuterter Sittlichkeit, nicht verblichen, sie lebten sich tief innerlich ein, und dennoch ward es zum eifrigen Anliegen, die zum Theile priesterlichen, aber nun auf das ganze Volk ausgedehnten, zum Theile alterthümlichen Satzungen mit Peinlichkeit auszuarbeiten und in alle Gebiete des Lebens einzuführen. Das ist das Werk der Tradition, die auf der einen Seite den alten Geist erfrischend fortleitete, auf der andern ihn in das enge Gewand erschwerender Gebote einschnürte.

Die letzte Zeit der zweiten Tempelperiode war die der heftigsten Aufregung, der mächtigsten Gährung, welche die brennendste Sehnsucht, den verzehrenden Eifer nährte. Ihr verdankt das Christenthum seine Entstehung, der Auflösung des jüdischen Staates, der allgemeinen Verzweiflung seine Erstarkung, den verschiedenartigen Elementen, aus denen es Anhänger gewann, den in einander sich mischenden pharisäischen, sadducäischen und alexandrinischen Anschauungen und Hoffnungen seine erste Gestaltung. In der dadurch bewirkten Zersetzung eröffnete es sich allmälig den Eintritt in die Heidenwelt und ward zur Weltmacht.

Nach der Zersprengung des einigenden Volksthums schlossen sich die vereinzelten Glieder enger im Geistesleben zusammen, und gerade in den äußerlich erkennbaren den ganzen Lebenswandel ordnenden Vorschriften fanden sie das sichtbare einigende Band.

Mühsam, zur zähen Dauer festigend, aber auch kleinlich war die Geistesarbeit mehrerer Jahrhunderte. Mit wunderbarer Schärfe, oft mit überraschendem Tiefblicke ward an dem geretteten Geistesgute gearbeitet, das Geistesleben wogte gewaltig und ward wieder erfrischt in einem neuen Lande, dem alten Babylon, das nun, unter der Botmäßigkeit der Parther und Neuperser stehend, größere Freiheit bot. Alte und neue Halachah und Haggadah, palästinische und babylonische Forschung bekämpften und durchdrangen sich, bis der Faden der Entwickelung durch neue Verfolgungen abriß und ein unfreiwilliger Abschluß erfolgte.

Die Zeit der Tradition ist zu Ende. Den beiden in flüchtigen Skizzen gezeichneten Zeitabschnitten schließen sich noch die zwei folgenden an, die ebenso wie der dritte Theil der allgemeinen Einleitung, den speculativen, religiösen und ethischen Gedankeninhalt behandelnd, weiteren Vorträgen vorbehalten bleiben.

II.

Die zweite von mir behandelte Disciplin, die Einleitung in die biblischen Schriften, ist ein bereits in andern Kreisen fruchtbar angebautes Gebiet und kann sich dennoch umsoweniger dem Organismus einer Wissenschaft des Judenthums entziehen, als sie auf ihrem Standpunkte eine große Anzahl neuer Gesichtspunkte aufzunehmen hat, die helle Lichter auf sie werfen. Sie hat im Lehrgange einen weit größeren Zeitumfang eingenommen, dennoch wird sie in der Berichterstattung, weil von gelehrter Detailforschung erfüllt, sich knapp zusammenfassen.

Die Einleitung in die biblischen Schriften faßte diese als ein Ganzes zusammen und betrachtet die ihnen gemeinsame Eigenthümlichkeit. Sie giebt im ersten Abschnitte Zahl und Umfang dieses Schriftencomplexes an mit den den einzelnen Büchern beigelegten Namen, die Eintheilung und den Theilungsgrund nebst ihrer Reihenfolge, das Einheitsband, welches sie alle als heiliges Nationalgut umschlingt (das Verunreinigen der Hände.)

Im zweiten Abschnitte beginnt sie den Versuch, den Text der biblischen Bücher festzustellen. Sie behandelt zunächst den uns vorliegenden recipirten Text, von dem sie nachweist, daß er im Ganzen und Großen, zum Theile bis in kleine Einzelnheiten hinein, mit den Ueberlieferungen übereinstimmt, wie sie uns

von dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert an in den ältesten thalmudischen Schriften vorliegen, während andererseits doch feststeht, daß einzelne Abweichungen vorhanden sind im Consonantentexte, in der, noch nicht durch Vocalzeichen sichtbar dargestellten, Aussprache bald mit abweichender Sinnesauffassung, bald nur nach phonetischem Systeme, sowie in der Versabtheilung. Indem sie weiter das Schicksal des Bibeltextes nach der thalmudischen Zeit verfolgt, prüft sie die Zeugnisse über spätere Verhandlungen, welche zu der endlichen vollen Gestaltung unseres gegenwärtigen Textes geführt, zuerst die Versuche in späteren Schriften (Tractat Soferim), die zweifelhafte Aussprache in mehreren Stellen zu fixiren, geht dann auf die Entstehung der Punctation und Accentuation ein, nach den zwei verschiedenen Systemen der Babylonier (Madinchaë) und Palästinenser (Ma'arbaë), deren Differenz auch den Consonantentext nicht unberührt läßt. Sie faßt sodann die Grundsätze ins Auge, welche die Punctatoren und Accentuatoren geleitet haben. Sie weist nach, daß dieselben nicht selten von dogmatischen Ansichten veranlaßt, dem Texte durch die beigesetzten Vocale und durch die vermittelst der Accente verlangte Satztheilung eine von dem ursprünglichen Inhalte abweichende Auffassung beilegen. Sie sahen sich dazu berechtigt durch die Rücksicht auf die Reinhaltung des Gottesbegriffs, durch das Bestreben von Israel insgesammt oder von einzelnen hervorragenden Männern Herabsetzendes zu beseitigen, sie halten es für geboten, Uebereinstimmung mit dogmatischen halachischen Annahmen herbeizuführen, indecente Ausdrücke zu verhüllen. Dieser Betrachtung schließt sich die Darlegung des Verfahrens an, wie es spätere Schulen in der kleinlichen Ausarbeitung beobachteten und die Grundlage zur Maßorah legten.

Die Untersuchung steigt nun höher hinauf, um einen Einblick in die Gestalt des vorthalmudischen Bibeltextes zu gewinnen. Die thalmudischen Schriften selbst geben, übereinstimmend mit anderen Zeugnissen, die sichere Thatsache an die Hand von dem ehedem abweichenden Schriftcharakter, von der andern Gestalt der Buchstaben. Die Anomalieen, welche der Thalmud überliefert, wie sie auch unser Text bietet, die Punkte über den Buchstaben, die Klammern, die schwebenden, geschlossenen, kleinen und großen Buchstaben, die Kere und Khethib, geben An=

deutungen von abweichenden Lesarten und vorgenommenen Aenderungen, die auch anderweitig unterstützt werden. Solche Vornahmen werden ausdrücklich berichtet in Betreff der Beseitigung überflüssiger Wav ('Ittur Soferim), es wird die Entscheidung mitgetheilt über Varianten, die sich in verschiedenen Tempelexemplaren vorgefunden, die Umgestaltung der Lesart gelehrt aus Rücksichten der Decenz, und vorzugsweise zur Reinhaltung des Gottesbegriffes (Thikkun Soferim). Endlich ist der Bericht über die von den griechischen Uebersetzern vorgenommenen Aenderungen ein instructives Zeugniß über das alte Verfahren in der Textbehandlung.

Nur leise ist in den thalmudischen Schriften berührt die an Willkür streifende Freiheit, mit welcher die Samaritaner sich den Text des Pentateuch hergestellt haben; ihr Text jedoch liegt vor, und er setzt uns in den Stand, ein Urtheil über seine Beschaffenheit und über die leitenden Beweggründe bei seiner Feststellung zu gewinnen. Ihre Absichtlichkeit tritt hervor, wenn sie Sichem und Garisim in den Vordergrund stellen, mangelhafte Sprachkenntniß verunstaltet nicht selten ihren Text. Sie verfahren jedoch im Einklange mit der ganzen alten Zeit, wenn sie Unebenheiten glätten, Schwierigkeiten beseitigen, den Ausdruck an verschiedenen Stellen, welche dasselbe berichten und von denen man eine gleichlautende Darstellung erwartet, wirklich gleichmachen und dabei Zusätze oder Auslassungen vorzunehmen nicht scheuen. In verstärktem Maße macht sich bei ihnen geltend die Rücksicht auf die Reinhaltung des Gottesbegriffes, auf hervorragende biblische Personen, auf decenten Ausdruck. Indem sie die bei ihnen herrschende Art der Gesetzesübung, ihre halachische Auffassung in dem Texte ausgeprägt finden wollen, muß sich dieser derselben fügen. Wie sie darin nicht vereinzelt stehn, sondern Auffassung und Text auch von andern Vertretern der alten Zeit getheilt wird, so hat auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl anderer Varianten einen Anhalt in andern Zeugnissen.

Der dritte Abschnitt behandelte die alten unmittelbaren Uebersetzungen, die uns theils ihren Text theils ihr Verfahren in der Textbehandlung erkennen lassen. Der öffentliche Vortrag einer Uebersetzung in der Sprache des täglichen Verkehrs stellte sich bald als nothwendig heraus und

wird thatsächlich bezeugt. Das Bedürfniß, eine solche Uebersetzung zu fixiren, machte sich zuerst unter den griechischen Juden fühlbar; ihm verdanken wir die unter dem Namen der Septuaginta bekannte alexandrinisch-griechische Uebersetzung. Aegyptisches, namentlich die Verehrung des Oniastempels, wie überhaupt die damalige Anschauungsweise machen sich in dieser Uebersetzung geltend; ihre Wiedergabe des Textesworts wird in weit höherem Maße beeinflußt von der angestrebten Reinhaltung des Gottesbegriffes, von dem Verlangen, die Ehre Israels und hervorragender Personen nicht zu verletzen, von der Auffassung des gesetzlichen Inhalts, von dem Versuche zur Ausgleichung verschiedener oder gar einander widersprechender Stellen, von der Bewahrung der Decenz im Ausdrucke. Jedoch ist damit die Abweichung der Uebersetzung vom Originale nicht überall erklärt, und wie wir Mißverständnisse der Uebersetzer, deren mangelhafte Sprachkenntniß, Vermischung späteren Sprachgebrauchs mit dem älteren Sprachcharakter zugeben müssen, so können wir auch nicht umhin zu statuiren, daß der Text ihnen in Abweichungen vorgelegen, die uns nicht selten vortreffliche kritische Anleitungen geben. Auch die späteren treueren griechischen Uebersetzer: Aquila, Theodotion und Symmachus bieten des Belehrenden sehr viel. Der letzte, besonders hervorragend, wird vorzugsweise Führer des Hieronymus, der auch unmittelbar von jüdischen Lehrern empfängt, und so ist die Kirchen-Uebersetzung der Vulgata ein Kind der jüdischen Tradition.

Eine eingehende Betrachtung verlangt nicht minder die syrische Uebersetzung, die Peschito, die nach gleichen Grundsätzen verfährt. Zu besonderer Geltung sind die Thargume gelangt, deren Anfänge hoch hinaufreichen, deren Abschluß jedoch zu der uns vorliegenden Gestalt weit jüngeren Datums ist. Das gilt ebenso wohl von dem unter dem Namen des Onkelos vorhandenen babylonischen Thargum zum Pentateuch, wie von dem unter dem des Jonathan vorliegenden zu den Propheten, wie von den jerusalemischen zu Pentateuch und Hagiographen, so wie von den jerusalemischen Glossen zu Pentateuch und Propheten. Auf der Gränzscheide zwischen alter Textbehandlung und beginnender wissenschaftlicher Objectivität der Exegese steht

die arabische Uebersetzung des Saadias, die gerade in ihrem wichtigsten Theile, der Uebersetzung des Pentateuch noch nicht genügend gewürdigt ist. Mit ihr aber hören die Uebersetzungen auf, selbst wenn sie unmittelbar aus einer selbstständigen Erfassung des Textes hervorgehn und sich einer treuen Wiedergabe des Textes befleißigen, kritische Zeugen zu sein. Die einflußreichen unter ihnen sind große geschichtliche Thatsachen bei den Wendepunkten der Bildung, und nur als solche werden die Bibelübersetzung durch Luther wie die des Pentateuch durch Mendelssohn dauernd die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Auch sie bekunden noch, wie Voraussetzungen die Uebersetzer beherrscht haben, und wenn in Luther die christliche Tendenz maßgebend ist, so bekennt Mendelssohn seine Abhängigkeit von der thalmudischen Deutung, der er sich ebenso fügt, wenn sie gebieterisch auftritt, wie es die ihm vorangegangenen jüdischen Uebersetzer ins Deutsche aus dem siebenzehnten Jahrhundert gethan. —

Die drei alten großen Sprachgruppen machen für die Uebersetzung ihre Ansprüche auch unter den Samaritanern geltend. Der Umfang ihrer Bücher beschränkt sich auf den Pentateuch, sie selbst sind, wie an Zahl geringer, so an Bildung dürftiger, und dennoch bieten sie uns beachtenswerthe griechische Glossen, ein aramäisches Thargum, das wie seine jüdischen Genossen sich aus wohl zu würdigenden alten Bestandtheilen mit der fahrlässigen Arbeit aus der späteren Zeit tiefen Verfalls zusammensetzt, und eine arabische Uebersetzung des Abu-Said, die der samaritanischen Eigenthümlichkeit folgt und dennoch die Abhängigkeit von Saadias, den sie verdrängen will, nicht verleugnen kann. —

So geben uns die Ausstattung unseres Textes wie die alten Uebersetzungen Aufschlüsse über die Textesgestaltung in einer alten Zeit, zu der bestimmte Zeugnisse nicht hinanreichen. Aber mit Hülfe dieser Anleitung müssen wir uns die Grundsätze, nach welchen verfahren worden, erschließen, wir müssen zur Zeit, da unsere biblischen Bücher abgeschlossen worden, ja noch höher hinauf zu der, da sie aus flüssiger Ineinanderarbeitung ihre Gestalt gewonnen haben, hinanzudringen suchen. Diese Aufgabe wie die andere, den Gesammtinhalt sowohl der berichteten Thatsachen als vorzugsweise der herrschenden Gedanken klar zur Erkenntniß zu bringen, ist die wichtigere, welche späteren Vorträgen vorbehalten bleiben muß. —

Der Rückblick wollte nur den Ernst darlegen, mit dem der

Versuch unternommen worden, auf den wichtigsten Gebieten innerhalb der Wissenschaft des Judenthums, die noch unwegsam genug sind, vorzugehn, und an diesem ernsten Willen soll es auch in der Fortsetzung nicht fehlen, soweit Gott Kraft und Einsicht verleiht.

24. Februar 1873.

Zweiter Bericht.

Von Ostern 1873 bis dahin 1874.

Im Anschlusse an das vorangegangene Studienjahr wurden in diesem die Vorträge über die beiden Disciplinen fortgesetzt. Sie gestalteten sich a. in dem Cursus für die „allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums" zu (wöchentlich einstündigen) Vorträgen über Geschichte des Judenthums vom sechsten bis zum siebzehnten Jahrhundert. In b. dem Cursus für die „Einleitung in die biblischen Schriften" konnte, nachdem die Geschichte der abgeschlossenen Schriften vorangegangen war, nun in zwei wöchentlichen Stunden auf deren Werden und Entstehung, auf ihre Schicksale bis zum endlichen Abschlusse eingegangen werden. Außerdem wurden noch zwei neue Vorlesungen begonnen: c. die Erläuterung der Genesis in zwei und d. die des Mischnah-Tractates Aboth in einer wöchentlichen Stunde.

a.

In der kurzen Vorführung der innern geschichtlichen Entwickelung, welche das Judenthum in dem langen Zeitraume von elf Jahrhunderten begleitete, wurde die dritte Periode, „die Zeit der starren Gesetzlichkeit", welche sich bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts hineinzieht, nicht ganz durchmessen; dennoch bietet der Beginn des 17. Jahrhunderts einen neuen Abschnitt. Mit ihm eröffnet sich ein neues Land und eine bis dahin unbekannte Gewissensfreiheit in den Niederlanden. Einzelne ihre Zeit überragende und namentlich die Einengungen des damaligen Judenthums durchbrechende große Männer treten als Verkünder einer neuen Entwickelungsreihe auf. Es ist eine schickliche Zeitgränze, an der eine kurze Rast vergönnt sein möge bis zur Betrachtung des kürzeren Zeitraums, welcher die neueste Periode vorbereitet und diese selbst umfaßt.

In dem durchmessenen Zeitabschnitte war der Raum, welcher

der Bewegung der Geister verstattet war, sehr eng umschrieben. Der Druck lähmt, die Vertreibungen reißen den Faden der Entwickelung ab, die stetige Bewegung wird gestört, das Ueberkommene wird forterhalten, ohne daß ihm das innere Leben mehr innewohnt. Früher hatte sich die Entwickelung aus dem Drange der staatlichen Kämpfe und Gestaltungen erzeugt, war von den Anforderungen des Lebens bedingt worden, sie wurde dann erst nothdürftig mit den älteren Vorschriften ausgeglichen. Nunmehr bestimmte sich das Leben nicht mehr selbst, kein unabhängiger Staat war vorhanden, der mit der Religion Hand in Hand ging, vielmehr stand der bestehende Staat mit der ganzen Lebensgestaltung dem Judenthum feindlich gegenüber, und dieses ließ sich nicht von dem ehemaligen Zuge leiten, sich in Staat und gesellschaftliche Anforderung einzuleben, vielmehr erfüllte es sich mit der Aufgabe, sich gegenüber allen äußeren Mächten zu wahren, sich vor ihnen abzuschließen. Was frühere Entwickelung war, durfte nicht als umgestaltende Bewegung anerkannt werden, es konnte nur dann als berechtigt erscheinen, wenn es als uralte Ueberlieferung, Tradition, und vollkommen entsprechende Deutung des Schriftwortes, Interpretation, galt. Wohl fühlte man schon am Ende der babylonisch=gemaristischen Zeit die Willkür, die Incongruenz in dem herrschend gewordenen Deutungsverfahren, es klingt hie und da ein Widerstreben, wie ein Protest nüchternen Sinnes durch, dennoch beugte man sich unter die Methode, die nun einmal ein nothwendiges Resultat vorangegangener Gestaltungen war. Die Auflehnung der Schriftauffassung nach schlichtem Verständnisse gegen die gezwungenen Deutungen wiederholte sich, sooft die Wissenschaft Eingang fand, und dennoch vermochte man von dem zur Gewalt gelangten künstlichen Interpretationsverfahren sich nicht zu befreien. Trotz all dieser Enge bekundet sich die geistige Kraft des Judenthums in der Mannichfaltigkeit anregendster Bestrebungen, in einer reichen Zahl von Schöpfungen, die, wenn auch mit dem eigenthümlichen Gepräge ihrer Zeit versehen, doch eine wunderbare Schärfe und Tiefe der Denkkraft, eine höchst gesunde Innigkeit sittlicher Empfindung bekunden.

Eine neue Zeit war eingetreten; sie schuf sich neue Träger und für diese einen neuen Namen. Schon war ehedem auf den Roëh, den Seher göttlicher Erscheinungen, der Nabi gefolgt, der Verkünder göttlicher Offenbarungen und Mahnungen, auf diesen

der Sofer, der Schriftkundige, dann der Thanna, der Wiederholer alter Ueberlieferungen, dann der Amora, der Erklärer des traditionell Ueberkommenen; nunmehr treten die Rabbanan Seburaë, die über das Gegebene Nachdenkenden, die Lernenden und sich Aneignenden an deren Stelle. Ihre Wirksamkeit ist eine kurze, wenige Zusätze und abschließende Entscheidungen überliefern sie der Nachwelt. Sie waren wohl auf aggadischem Gebiete, dem einzigen, in welchem noch eine gewisse Freiheit vergönnt war, besonders anregend, wie denn nun der reiche Anbau des Midrasch seinen Anfang nimmt, jene eigenthümliche Literatur, in der die Abenteuerlichkeit sich friedlich zu den tiefsten Blicken in die Menschenseele gesellt, kindische Vorstellungen den erhabensten Flug religiöser und dichterischer Ahnung umranken. Sie verstand es, Personen und Begebenheiten, ja selbst Satzungen der Urzeit zu zeitgenössischen Gestalten umzuschaffen, so daß sie verdoppelt einwirkende Kraft für die Gegenwart gewinnen; das Leben in der großen Vergangenheit war in den täglichen Verkehr hineingezogen und verklärte diesen, und bei allem ehrerbietigen Aufblicke zu den alten Zeiten ging man so traulich mit ihnen um, daß man sich dadurch erquickt fand. Die Kritik hat in ihrer äußern Aufgabe, in Feststellung der Zeiten für die einzelnen Producte der weiten Midrasch-Literatur Bedeutendes geleistet, das nun vor mehr denn vier Jahrzehnten erschienene Werk von Leopold Zunz „die gottesdienstlichen Vorträge" hat ebenso den Grund gelegt wie fast den Ausbau vollendet, und wenn Ergänzungen und Berichtigungen, welche in der darauf folgenden Zeit eifriger Studien zu erwarten waren, spärlich dargebracht wurden, so ist doch die Lücke noch weit empfindlicher in dem Mangel eines wissenschaftlichen Eingehens auf Geist und Inhalt des Midrasch.

Raum für freie Thätigkeit bot noch ferner die äußere Abschließung des Bibeltextes, und sie wird Jahrhunderte hindurch fortgesetzt. Durch die Syrer angeregt, war man bedacht, die Aussprache und die äußere Gestalt des Textes durch Zeichen und sonstige Anordnungen genauer zu fixiren. Punctation und Accentuation, festere Bestimmungen über die Art der Schreibung, über Gestalt und Verzierung der Buchstaben und andere mehr äußere Feststellungen werden, wie es scheint, ganz nach dem Gange der Syrer, zuerst im Ostlande, Babylon, Ostsyrien, Madinchaë, dann aber überwiegend im Westlande, Palästina, Ma'arbaë, vorgenommen,

und so gestalten sich die Anfänge der Maßorah. Die Vornahmen insgesammt, welche dauernd für die Feststellung unseres Bibeltextes Geltung erlangt haben, sind nicht aus vollem grammatischen Bewußtsein hervorgegangen, sind geleitet von Ueberlieferungen, eigenem Sprachgefühl, phonetischen Anforderungen und sind zuweilen sehr äußerliche Experimentirungen. Und dennoch ist diese Arbeit in einer Weise ausgeführt, daß sie ein rühmliches Zeugniß ablegt von dem gesunden Triebe und der geistigen Regsamkeit, welche den Juden nicht fehlte selbst bei ihrer und der ganzen Zeit Erstarrung und Verkommenheit.

Auch einen philosophisch-mystischen Anlauf nimmt das Judenthum in dem Büchlein „von der Schöpfung", Jezirah, das neuplatonisch und vorzugsweise neupythagoräisch in Buchstaben und Zahlen (Sefiroth) die schaffenden Urkräfte sucht, sich mit der Eintheilung der Buchstaben an die Maßorah, mit der Zurückführung auf Abraham an den Midrasch anlehnt, aber doch eine ganz eigenthümliche Erscheinung ist und wieder ein Zeugniß ablegt von dem zur Zeit seiner Entstehung — etwa im achten Jahrh. — rastlos schaffenden Geiste.

Aber rastloser noch schaffet der die Gesammtgeschichte der Menschheit bewegende Weltgeist, und wenn ein früher fruchtbarer Boden verkümmert ist und nur Mißgestaltungen noch wuchernd erzeugen kann, so weiß er in einen frischen jungfräulichen sich einzusenken und von dort aus die Welt neu zu befruchten. Das war die That, welche im siebenten Jahrhundert den Islam weckte, der keinen neuen Gedanken in die Welt brachte, aber alten Gedanken, wenn auch in knapper Ausgestaltung, eine neue Heimath gab in jugendlich regen und kühn vorwärtsstürmenden Geistern. Die Wirksamkeit, welche die mohammedanische Macht in die Oede von sechs Jahrhunderten geistbewahrend und fortleitend entfaltete, war für das Heil der ganzen Menschheit von eingreifender Bedeutsamkeit, sie brachte dem Judenthume eine eigenartige neue Jugend. Sie konnte es nicht voll umgestalten, aber sie konnte ihm mannichfachen neuen Besitz verschaffen, seine gesunde Kraft wecken bis zum Ziele hin, das überhaupt im Mittelalter erreicht werden konnte. Selbst die scheinbar ganz abgestorbenen Glieder wurden von neuem Leben angehaucht. Der dahingeschiedene Sadducäismus erstand wieder im Karäerthum, das seinen Zusammenhang mit seiner alten Wurzel nicht verleugnen kann, aber gern als streng „schriftgemäßes"

Judenthum gelten wollte. Selbst die Samaritaner zeitigten neue Blüthen. Freilich war es eine künstliche Neubelebung, die den verdorrten Stamm nicht zu frischer Triebkraft verjüngen konnte, und beider Geschichte läßt sich von da an bis zur Gegenwart in ziemlich einförmiger Wiederholung abgestandener geistiger Arbeit rasch überblicken; aber sie haben uns den Nachhall alter verklungener Stimmen gerettet, und ihren Worten lauschend, hören wir das Nachlallen der Verkündigungen aus grauer Vorzeit.

Aber im rabbinischen Judenthume war eine schöpferische Zeit neu angebrochen. Wieder neue Namen vernehmen wir. Die geistigen Führer sind nun die Geonim, die Excellenzen, die ganze Glaubensgenossenschaft heißt, insofern der Gegensatz zu dem angeblich schriftgemäßen Karäerthum ausgedrückt werden sollte, nun die der „Rabbanim", Rabbinismus. Wie ehedem das Griechenthum, pfropfte nun der Islam die Wissenschaft in das Judenthum; aber die Gestalt, in welcher dieser sie ihm darbrachte, schmiegte sich ihm enge an. Sprache und Anschauung war ihm dort stammverwandt, und der religiöse Grundgedanke des Islam war ja dem Judenthume entnommen. Anfangs war zwar die Einwirkung der Art, daß nur die externen Wissenschaften auch im jüdischen Kreise Pflege fanden, auf dem Gebiete des Judenthums aber, wenn auch neue Regsamkeit entstand, doch die alten Geleise nicht verlassen wurden. Halachahsammlungen und Gutachten bewegen sich in den vorgeschriebenen Normen; die Versuche zu neuen Dichtungen, sicher schon unter syrischem Einflusse früher gepflegt, nahmen arabische Formen an, spielten übermäßig mit dem Gleichklange, handhabten die Sprache mit einer Kühnheit, die aller Regel spottete, aber gerade die ächte Dichterweihe in Inhalt und Form vermissen ließ. Doch mit dem Anfange des zehnten Jahrh. war die Lehrzeit vorübergegangen, und eine schöne Morgenröthe der Wissenschaft beginnt den ganzen Horizont zu vergolden.

Das sind drei Jahrhunderte eines herrlichen Gedeihens, das Licht wächst, wenn es auch bald an leichtem Gewölke, bald an drohenden Gewitterwolken nicht fehlt, die Frucht reift herrlich, und uns freut ebenso der Anblick des reich ergiebigen Bodens, wie wir uns heute noch an der vollen Ernte erquicken. Philosophie in ihrer innigsten Durchdringung mit der überkommenen Religion, hebräische Dichtkunst, Sprachwissenschaft und Exegese fanden die eingehendste

Pflege, glänzende Namen folgen einander in ununterbrochener Reihenfolge, und unvergängliche Geistesthaten prägen sich ein.

Wenn es erhebend ist, den Gang durch die Geschichte des Judenthums in den dem Islam unterworfenen Gebieten zu machen vom 10. bis zum 13. Jahrhundert, so richtet sich der Blick nicht minder freudig auf die gleichzeitige Entwickelung in Nordfrankreich, wo neben einem eingehenden Thalmudstudium auch die hingebende Thätigkeit für eine schlichte und gesunde Bibelexegese die edelsten Früchte zeitigt. Die Provence, von beiden Seiten her angeregt, vermittelt dann mit ächtem Gelehrtenfleiße die beiderseitig dargebotenen Ergebnisse, sichtet, ordnet, breitet sie weit hin bald durch Uebersetzerthätigkeit bald durch Abrundung in leichtfaßliche geordnete Werke und erwirbt sich dauernde Verdienste. Doch stoßen nun auch die abweichenden Richtungen hart auf einander; die blos scheinbar versöhnten Elemente drohen auseinander zu fallen, sich gegenseitig zu vernichten. Die sinkende Zeit läßt aus solchem Kampfe nicht Antriebe zu neuen Gestaltungen hervorgehn, nur wenige wissenschaftliche Verhandlungen regen zu tieferem Eindringen an; ermattet beruhigen sich die Geister, und wenn der alte wissenschaftliche Erwerb nicht verloren geht, so büßt er doch an Frische ein, er ist ein überkommenes Erbe, kein durch eigne Kraft erworbenes Eigenthum. Noch treten gar manche treffliche Männer auf, aber ihre Wirksamkeit ist um so weniger eingreifend, als bald der Schauplatz sich völlig umgestaltet.

Das islamische Spanien verfällt mehr und mehr der Herrschaft des Christenthums und des brennendsten Glaubenseifers, die Provence wie Frankreich insgesammt wirft die Juden aus seinen Gränzen hinaus, Deutschland in seiner damaligen Regel- und Bildungslosigkeit bringt Gelehrte hervor, die der herrschenden steifen Kirchlichkeit entsprechen. Nur Italien erweckt Hoffnungen, die aber doch blos bis zum schöngeistigen Spiele, zur eleganten Gelehrsamkeit führen, aber der Energie entbehren, um eine Erneuerung in Wissenschaft und Leben hervorzurufen.

So wurden die Geister bald der Freude an der eignen Schöpferkraft und an den hergestellten Schöpfungen verlustig, ihnen blieb blos die Sehnsucht nach erfüllenden Gedanken, nach befriedigenden Empfindungen, wie sie das bloße Herkommen, das Anklammern an die Ueberlieferung nicht gewähren konnte. Das ist die rechte Geburtszeit der Mystik, die, verbrauchte Gedanken phantastisch

ausschmückend, das Zwielicht als wirkliches Doppellicht ausgiebt. Sie trägt von vorn herein das Kainszeichen bald des bewußten Betrugs bald nachtwandelnder Selbsttäuschung an der Stirne; sie streut eine Saat des Unheils, die lange Zeit und bis in unsere Tage hinein fortwuchert. Es fehlt auch nun nicht an klaren hervorragenden Geistern, an selbstständigem kraftvollem Auftreten von Männern, die edler Nachwuchs einer großen Zeit sind, aber sie gehn in den Leiden der Zeit unter, die sich immer steigern, bis endlich die Vertreibung der Juden aus Spanien eine ruhmreiche Epoche traurig abschließt. Eine siebenhundertjährige edle Betheiligung an allen großen Vorgängen eines von der Natur gesegneten Landes, ein stolzes Mitwirken an allen hohen Thaten des Geistes, an aller Förderung des Landeswohles wird mit einem Male vernichtet. Die Geschichte übt in den vier folgenden Jahrhunderten harte Vergeltung an dem undankbaren Lande, das auf dem Gipfel seiner Macht angelangt zu sein scheint, nun aber unaufhaltbarem Sinken verfällt und wie es sich edler Glieder beraubt hat, weiter dazu verdammt ist, in seinen Eingeweiden zerfleischend zu wühlen. Aber diese blutige Sühne kann das Unheil nicht gut machen, das den Juden war zugefügt worden. Der Jammer über die unsäglichen Leiden, welche stolze Geister erfahren mußten, nützt nicht, aber auch das zähe Halten an verblichenen Erinnerungen ehemaligen Glanzes hat die Ueberreste spanischer und portugiesischer flüchtiger Uebersiedler nach andern Ländern zu einem verkümmernden Stillstande verleitet.

Die Heilung mußte anders woher kommen, und die Weltgeschichte hat in langer Hand dazu vorbereitet; sie bedarf ernster Kämpfe und ausdauernder Arbeit, um die ausgestreuten Fruchtkeime zur Entwickelung zu bringen. Die Entchristlichung des byzantinischen Reiches, dessen Umgestaltung in die osmanische Türkei eröffnete den flüchtigen Juden eine Freistätte, in der jedoch nur die Körper Ruhe fanden, aber der Geist sich nicht verjüngte. Die Buchdruckerkunst erweiterte die Gelehrsamkeit, ohne sie noch zu vertiefen. Und dennoch wirkte zugänglich gemachte altgriechische Bildung und Ausgrabung der Schätze aus dem Alterthume überhaupt in einem neuen Streben nach edler Menschlichkeit, in dem Humanismus, erweckend und belebend. In Italien beginnt die Kritik auch innerhalb des Judenthums ihre Schwingen zu entfalten; es sind Erstlingsversuche von glücklicher Vorbedeutung, und wenn

sie nicht zu unermüdetem Aufschwunge führen können, so sind sie doch unverlorene Anfänge geblieben. In Deutschland zumal erlangt die Kenntniß und Pflege des jüdischen Geisteserbes eine Heimath auch in der christlichen Gelehrsamkeit, die ihr eine unbefangene Pflege in Aussicht stellt, und die Kirchenspaltung, welche die Fesseln knechtender Autorität bricht, eröffnet eine neue Zeit.

Eine neue Zeit! Und wie lange doch dauert's bis sie voll eintritt, eintreten wird! Wie die freie kühne That Luther's sich bald in dogmatisches Gezänke einengt, die Mächte der Vergangenheit sich aufraffen, blutige Kriege anfachen, durch Gewalt und List neue Siege erringen, so ist auch das Judenthum nicht unmittelbar von der Zeitbewegung erfrischt worden. Der heftige Streit über die Erhaltung seiner Schriften, der außerhalb geführt wurde, ging an ihm spurlos vorüber; man wußte im Ghetto nur davon, wenn nach den Büchern gefahndet wurde. Eine geistige Betheiligung daran fand nicht Statt, umsoweniger an dem Streite, der nun innerhalb der Kirche entbrannt war und von dessen weltbewegender tiefer Bedeutung man keine Empfindung hatte. Und doch waren seltsame Ausläufer gerade von eingreifender Wirkung. Die weiterstrebenden Richtungen konnten blos in den regelloseren slavischen Ländern eine Zeitlang eine Geltung erlangen, die ihnen anderswo verwehrt wurde. Böhmen und Polen traten damals in den Vordergrund und haben einen Einfluß sich erworben, der für eine längere Zeit maßgebend und anregend geblieben, aber dann auch die Bestrebungen weiter fortgeschrittener Länder gehemmt hat. So brach von Osten aus die ganze erstarrende Macht der Satzungen in dem Abschlusse, welchen der Schulchan aruch des Josef Karo aus Safed und des Moses Isserles aus Krakau bewirkte, herein, nicht minder eine Mystik, die an Abenteuerlichkeit alles Bisherige überstieg, in Isaak Luria und seinem Anhange. Die widerstrebende Bildung konnte nur im Geheimen trauern, wenn sie nicht der verfolgungssüchtigsten Verfehmung sich preisgeben wollte. Wir beklagen Märtyrer, deren stille Seufzer in aufgegrabenen Schriften wir heute erst vernehmen.

Es ist als stünden wir an einem trostlosen Abgrunde. Und dennoch wenn wir uns dorthin versetzend angstvoll blicken, so ruht heute doch das Auge auf dem sicher gewonnenen Boden des Bürgerthums und des Geistes. Wir durchwandern noch kaum drei Jahrhunderte, und eine ungeahnte, neue Kraftentfaltung giebt auch

uns den frohen Muth für die Vorbereitung einer vielverheißenden Zukunft.

Ich darf es mit Freude sagen, die Macht einer lebendig erfaßten Geschichtsbetrachtung hat sich an dem Kreise der Zuhörer, der sich immer vermehrend mit Ausdauer der Darstellung folgte, lohnend bewährt.

b.

Bei dem Fortgange der Untersuchungen zur Einleitung in die biblischen Schriften wurde der eingeschlagene Weg weiter verfolgt, rückschreitend zu den ersten Anfängen hinauf. Waren früher die Schicksale des abgeschlossenen Textes ins Auge gefaßt worden, so wurde nun zunächst das Verfahren bei dem Abschlusse betrachtet.

Dieselben Motive, die später nur in abgeschwächtem Grade wirksam sind, waren weit mächtiger, als die Bewegung erst zum Stillstande gelangte in der soferischen Zeit, in den Anfängen der zweiten Tempelperiode bis zur Erstarkung der Makkabäer-Herrschaft. Die Redaction ergänzte in den nun zum Abschlusse gelangenden Schriften das scheinbar Fehlende, sie wiederholte ein bereits erzähltes Ereigniß, wenn ausgesagt wird, daß es weiter berichtet worden, sie beläßt es nicht bei der bloßen Mitheilung von Befehl oder Ausführung, sie fügt jenen oder diese ein, wenn der Schriftsteller sich blos bei einem von beiden begnügen zu dürfen glaubte, sie macht Entlehnungen aus einer Stelle für die andere, welche sonst im Ganzen dasselbe berichtet. Aber sie fühlt auch den Drang, der geänderten sprachlichen Anschauung zu genügen, sie macht Zusätze, um den Zusammenhang herzustellen. Vorzugsweise macht sie Aenderungen aus Rücksicht auf die Ehre Gottes und Israel's. Auch die eine Zeit lange gesteigerte Ehrfurcht vor dem herrschenden Priesterthume macht sich bemerklich. Die Kritik hat zum Anhalte innere und sprachliche Momente, die ihr genügende Fingerzeige geben, um das Werk der späteren Redaction zu entdecken und von dem ursprünglichen Buche zu unterscheiden.

Der Einfluß des Priesterthums, der Stämme Juda und Benjamin, des davidischen Hauses macht sich auch in neuen Werken geltend. Von diesen Gesichtspunkten aus wird die alte Geschichte dargestellt in der Chronik. Sie wird geleitet von dem

Bestreben, den ausgedehntesten Tempeldienst möglichst hoch hinaufzurücken, den alten Einfluß der Zadok-Familie hervorzuheben, den Zusammenhang Benjamin's mit dem judäischen Reiche als von vornherein eng bestehend zu behaupten, Juda und David aber mit seinem Hause nach Kräften zu verherrlichen. — Die Betrachtung über Esra und Nehemia, die allerdings zeitgenössische Geschichte berichten, läßt doch andere Motive durchblicken, als sie in der Chronik sichtbar sind, so daß sie schwerlich demselben Verfasser zugeschrieben werden dürfen. Sie scheinen etwas früher abgefaßt zu sein zu einer Zeit, in welcher noch Manches erkämpft werden mußte, die Sabbath- und Brachjahrsbeobachtung noch schwankte, die Absonderung von den umliegenden Völkerschaften noch nicht durchgedrungen war, daher die Vermischung mit fremden Frauen noch vielfach herrschte. Erst zu ihrer Zeit wurde der Kampf für alles Dieses mit Ernst aufgenommen, wobei es nicht an gegentheiligen Anschauungen fehlte, die ihre Stütze in der alten Geschichte suchten und ihre Auffassung durch Darstellungen aus dieser Vorzeit vertraten. Diesem Bestreben verdankt ebensowohl Ruth wie Esther seine Entstehung.

In jener Zeit neuen Werdens wogt es in der Brust der Vaterlandsfreunde von kühnen Zukunftshoffnungen, aber auch Verstimmung herrscht wegen des Druckes von Außen und der Vergewaltigung von Innen. Beides, die muthigste Zuversicht wie die schmerzliche Klage, vernehmen wir im zweiten Theile des Jesaias, von letzter Stimmung ist jedoch der ganze Koheleth eingegeben. Das klingt ferner in vielen späten Psalmen durch, das beugt schon manchmal den Jeremias, der sich jedoch dann wieder wunderbar aufrafft, das durchzieht die Klagelieder und hallet in Ezechiel nach. In erhabenem dichterischem Ringen tritt diese Zwiespaltigkeit und innere Beängstigung auf im Buche Hiob, das mühevoll und gewaltsam den Zweifel niederkämpft und den persischen Geist des Bösen, den Satan, in die Weltlenkung einführt. — Dieses Hineinragen der himmlischen Fürsten in die Erdendinge, die für und wider die Menschen und die Völker Partei ergreifen, wie Daniel es so scharf ausspricht, wie Sachariah es voraussetzt, erfahren wir auch im Buche Josua, einem Buche, das auch sonst voll ist von Nachahmungen früherer Bücher und die deutlichsten Kennzeichen später Abfassung an sich trägt. Es will eine Lücke in der Geschichte ergänzen zwischen Moses und den Richtern und ver-

wendet dazu manche Ueberlieferungen, die im Munde des Volkes lebten.

Auch die älteren Prophetenbücher haben ihre späten Anhänge. Der alte prophetische Geist trieb noch neue Schößlinge, wenn auch kraftlosen Nachwuchs. Chaggai, Sachariah (bis c. 8 Ende), Maleachi bekunden sich, namentlich die beiden ersten, als Genossen ihrer Zeit, der erste und der letzte sind sprachlich unbeholfen, Sach. wohl schwungvoll, aber in kleinlich ausmalenden Gesichten hat er die persischen Monatsnamen, den Satan als bestellten Ankläger und Aehnliches. — Angehängt dem ächten Jesaias ist ein zweiter Theil von c. 40 an, der im Ganzen der Zeit um die Rückkehr aus Babel und nach derselben angehört, aber doch aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist. — Dasselbe gilt von Sachariah 9 bis Ende, aber der Theil ist schwerlich älter, vielmehr jünger als der erste. Ob der ganze Joel ein Werk späterer Zeit ist oder nur die zweite Hälfte, steht noch dahin; von der letzten mag Dies mit Sicherheit ausgesprochen werden. — Sammelwerke endlich, dem großen Theile nach jung, sind die Psalmen und die Sprüche. Die ersten sind vielfach aus Volksliedern entstanden, die daher oft ihren Refrain haben, mit Sätzen aus älteren Stücken zusammenklingen, unter sich selbst bald vollkommen übereinstimmen, bald die Sätze in anderm Zusammenhange wieder erscheinen lassen. In vielen Stücken ist die Sprache ein untrügliches Kennzeichen tiefer Jugend, wenn sie auch kaum die Gränze der Makkabäerherrschaft erreichen dürften. — Auch die Sprüche, als der Ausdruck des gesunden Hausverstandes, sind als Sammlung jung; der ältere Kern dürften die Cap. 10 bis 22, 21 sein, an die spätere Stücke sich anlehnen, die dann von noch späteren, einen Zusammenhang bildenden Stücken, nämlich in den neun ersten und den zwei letzten Capiteln umrahmt werden.

Um den älteren Bestandtheilen der biblischen Sammlung die rechte Zeit ihrer Entstehung anzuweisen und die Motive ihrer Abfassung zu erkennen, müssen wir den geschichtlichen Gang begreifen und die nationalen und geistigen Bedürfnisse kennen lernen, welche eine Befriedigung verlangten. Eine eingehende Betrachtung wird uns wohl zu den folgenden Feststellungen berechtigen. Dem ersten Vordringen einzelner Stämme aus Mesopotamien nach dem transjordanischen Lande, wo zuerst Ruben festen Besitz faßt, wo Gad ihm nachdrängt und ihn endlich verdrängt, während weiter nörd-

lich Machir, Gilead, Jair, die als Manasse zu einer Einheit zusammenwachsen, festen Fuß fassen, alle als Erstgeborene gelten, dieser kaum niedergeschriebenen Geschichte gehören einige ältere Lieder an, die das Buch Numeri aufbewahrt. In einer spätern Zeit dringen andere Stämme diesseits des Jordan vor, zunächst im Süden Simeon — dem Levi, wohl blos als Cultusstamm sich anschließt — und Juda — nach Ruben die älteren — Dan, wiederum ein Erstgeborener, lange umherschweifend, dann aber im Norden sich festsetzend, vorzugsweise aber die Josefiten, Anfangs noch vorwiegend Manasse, welcher somit von jenseits nach dem diesseitigen Lande übergreift, dann aber von Ephraim überragt, und endlich noch Benjamin, als der jüngste, aber mit Josef eng verbunden und zugleich an Juda sich anlehnend, während andere Stämme von untergeordneter Bedeutung die genannten vorwiegenden umlagern. Diese Zeit spiegeln uns das Amaleklied in Exodus, das Deborahlied und der Jakobssegen ab, aber auch der Kern des Buches der Richter — mit Ausscheidung einzelner Zusätze und des Anhangs von c. 17 an —, in welchem Manasse so bedeutend gegenüber Ephraim im Vordergrunde steht, gehört jener Zeit an. — Die Einwirkung Benjamin's und Saul's, die eine Zeit lang die Hegemonie erringen, ist sicher von weit eingreifenderer Bedeutung, als die Urkunden uns berichten; einzelne Bestandtheile aus dem Buche Samuel wie der Kern des Bileamliedes dürften an diese Zeit hinanreichen. Die Zeiten David's und Salomo's, also der Hegemonie Juda's über alle Stämme, erscheinen uns in den Berichten, welche einer späteren Zeit angehören, da Juda allein auf dem Schauplatze sich erhalten, in sehr idealisirter Darstellung, und schwer dürfte zu bestimmen sein, ob und wie viel Ueberreste schriftstellerischer Thätigkeit von da sich in unserm Schriftthume erhalten haben. Auf sicheren Boden gelangen wir erst in der Zeit des Doppelreiches, in der Efraim an der Spitze des umfassenderen Theiles stehend, an Einfluß und geistiger Schöpferkraft das Uebergewicht hat. Amos und Hosea tragen ihr scharfes Gepräge an sich, lassen uns einen Geist erkennen, der in Israel waltete, wie wir ihn aus der Geschichtserzählung nicht ahnen würden. In seiner ganzen hohen Würde, in seinem geistigen und sittlichen Adel tritt da das Prophetenthum schon auf, selbst in sich vollendet und andere vollendete Persönlichkeiten und Leistungen vorbereitend.

Wenn man so ausgerüstet an die Betrachtung des Pentateuchs, zunächst der Genesis geht, da wird auf dem kritischen Gange mancher Stab dargereicht, und dennoch ist der Schritt noch unsicher. Hier gilt es die sorgsamste Detailforschung, und es wäre ungeziemend, deren Resultat hier in kurzen Worten auszusprechen, wenn die umfassendsten Belege sie nicht begleiten.

Soviel wird die Forschung, je ernster und je unbefangner sie angestellt wird, immer klarer erkennen, daß in diesem wahrhaft heiligen Schriftthume ein Geist waltet, der die ewigen Wahrheiten schöpferisch zum Bewußtsein bringt, höhere Erkenntniß und sittliche Innerlichkeit in seiner Entfaltung mehr und mehr zur Geltung erhebt. Je näher uns derselbe gebracht wird, je menschlicher er sich uns anschmiegt, um so wahrer und tiefer wird unsere Verehrung für ihn sein.

c.

Diesen Vorlesungen schlossen sich die eingehenden Vorträge über die Genesis an. Die fünfzehn ersten Capitel boten reichen Stoff zur Vertiefung in Sprache und Inhalt, und was an diesem Stücke von geringem Umfange erkannt worden, dürfte fruchtbar weit hinausreichen auf das ganze Schriftgebiet.

d.

Den Schluß dieses Berichtes bilde die Perle der Mischnah-Sammlung, der Tractat Aboth. In langer Reihenfolge treten uns die Väter, die alten Lehrer mit ihren kernhaften Wahlsprüchen entgegen, und wir verfolgen sie bis zum jüngsten genannten, bis zu Gamaliel III., dem Sohne Juda's, des Redactors der Mischnah, bis Cap. 2, 4a. Ein reiches Aehrenfeld an geschichtlichem Hintergrunde, an tiefen ethischen Aussprüchen und an Beispielen von fortschreitender Sprachumwandlung bot sich dar, und es war tief erquickend, die vollen gesunden Körner dort aufzusuchen und sie als Nahrung des Geistes wie des Herzens sich anzueignen.

Ich darf einen Segen von der hingebenden Thätigkeit erwarten, welche der übernommenen Aufgabe gewidmet worden, denn „wie das Wasser das Antlitz dem Antlitze, so das Herz des Menschen dem Menschen". Mit Befriedigung scheidend, hoffe ich auch, daß Befriedigung bei den Zuhörern erreicht worden ist.

IV.

Der Islam.

Die Entstehung, die Ausbreitung und der Fortbestand des Islam hat sich für die Menschheit sehr fruchtbar erwiesen, sie sind für unsere Betrachtung der geschichtlichen Geistesentwickelung ungemein belehrend, und dennoch noch immer fast räthselhaft. Wir haben es ihm zu danken, daß unter seinem Einflusse menschliche Bildung erhalten worden, daß sie über weite Strecken hin, die theils aus alter Cultur in Stumpfheit versunken, theils von irgend welcher geistigen Regung noch kaum berührt waren, sich mächtig ausgebreitet hat. Schon diese Wahrnehmung muß von der einseitigen Auffassung abbringen, welche das Christenthum als Mutter der Bildung ausgiebt, da ja der Islam sechs Jahrhunderte hindurch die Pflege dieser Bildung mit glänzendem Erfolge übernommen hatte, während sie dort, wo das Christenthum herrschte, in derselben Zeit immer tiefer sank. Aber auch die weitere geschichtliche Erscheinung, daß noch in den folgenden sechs Jahrhunderten, welche uns das Bild immer größeren Verfalles, namentlich geistiger Unfruchtbarkeit im Reiche des Islam darbieten, derselbe sich dennoch erhalten, ja an der Macht über seine Bekenner und an Ausdehnung Nichts eingebüßt hat, belehrt uns, daß wir sehr vorsichtig sein müssen mit dem Schlusse aus der Dauerhaftigkeit einer Religion auf ihre innere Wahrheit.

Umsomehr ist die weltgeschichtliche Thatsache des Islam für uns noch immer ein ungelöstes Räthsel. Er tritt am hellen Tage auf in einem ganz natürlichen Verlaufe. Er ragt nicht wie das Judenthum in Zeitalter hinauf, in welchen die Entwicklung der Menschheit von dunkeln Trieben geleitet wird, keine geschichtliche Beobachtung die Thatsachen begleitet; er entsteht nicht unter Umständen, welche durch innere wie äußere Kämpfe und Krämpfe die Geister zur leidenschaftlichsten Schwärmerei aufstacheln, wie sie zur Geburtszeit des Christenthums walteten. Sein Prophet ist ein Mensch von keiner besondern Bedeutung, der sich unter seinen Genossen keiner Auszeichnung erfreut, der in seinem Thun und Lassen von den Meisten mit nüchternem Auge beobachtet wird, der durch kein Martyrium zur Verklärung emporgehoben wird, und er

gelangt dennoch zur Geltung. Und wie rasch wächst dieser Einfluß, wie rasch gestaltet er sich zu einem dauernden, während Judenthum und Christenthum erst nach langen Geburtswehen hervortraten, langsam sich entwickelten, nur allmälig zu Festigkeit und Macht gelangten. Der Islam entsteht, ist fertig, entfaltet sich siegreich, breitet sich weithin aus, bemächtigt sich aller Bildungselemente, erfrischt wie ein neuer Lebensquell die Menschheit — Alles wie mit einem Schlage! Man traut seinen Augen kaum, wenn sie diese wunderbaren Erscheinungen überblicken, die im raschesten Wechsel, im blendendsten Strahlenglanze vorüberziehen.

Schon vor einigen Jahrhunderten fing man an, sich mit dem Islam auch geistig auseinanderzusetzen. Man begnügte sich nicht mehr, im blutigen Waffenkampfe seine Uebermacht abzuwehren, sich mit ihm zu messen, ihm seine Gewalt zu entreißen; man versuchte auch seinen Inhalt aufzulösen, zu widerlegen, sich ein Urtheil über ihn zu bilden. Dieses stand allerdings nach damaliger Voreingenommenheit von vorn herein fest in einfacher Verwerfung; aber man war auch mit der Erklärung über sein Entstehen, sein Erstarken und seine Fortdauer bald fertig. Es war das Werk des Teufels, alle bösen Geister über und in dem Menschen rafften ihre Kräfte zusammen, um diese Mißgeburt zu schaffen und zu erhalten. Es ist erheiternd, wenn wir die Urtheile katholischer wie protestantischer Theologen über Mohammed, wie deren einzelne in einer Abhandlung von Emanuel Deutsch, auf die wir noch zurückkommen, uns vorgeführt werden, lesen. Sie stimmen darin überein, daß er, „ein entsetzlicher Teufel, ein erstgeborner Sohn des Satan ist, der mit der schwarzen Kunst verkehrte"; nur weichen sie darin von einander ab, daß die Einen sein Werk dem der verdammlichen Reformation gleichstellen, die Andern ihn dem Papstthume zugesellen, und Luther betet, Gott möge, „beide, den Papst und Mohammed, mit sammt ihren Teufeln, bestrafen". —

Es wäre parteiisch zu behaupten, daß die geistigen Größen des Judenthums glimpflicher mit ihm verfahren seien. Es ist wohl wahr, daß Maimonides einmal den Ausspruch that, Christenthum und Islam seien insofern vorbereitend für die einstige allgemeine Gotteserkenntniß in der Messiaszeit, als durch beide Religionen Anklänge und Erwartungen in der Menschheit erweckt seien, die sie für die dereinstige Aufnahme der vollen Wahrheit

leichter empfänglich machten. Dennoch darf dies nicht so stark betont werden, wie es Hr. Deutsch thut, zu Gunsten einer unbefangenern Beurtheilung des Islam von Seiten des Judenthums. Das erkennt man schon daraus, daß nicht vom Islam allein bei Maim. die Rede ist, sondern von beiden herrschenden Religionen; es ist der Versuch, die göttliche Waltung über ihre Duldung derselben zu rechtfertigen. Irgendwelcher Zoll der Anerkennung soll damit ebensowenig für den Islam wie für das Christenthum dargebracht werden. Es mag übrigens zugegeben werden, daß in gewisser Beziehung das jüdisch-mittelalterliche Urtheil über den Islam milder lautete als über das Christenthum. Man fühlte sich mit jenem mehr auf gleichem Boden. Die Strenge in der Lehre von der Gotteseinheit, die entschiedene Beseitigung jeder bildlichen Darstellung des Göttlichen und mehreres Andere hatte der Islam mit dem Judenthum gemein; die philosophischen Versuche in der islamischen Scholastik konnten sich die Juden vollkommen aneignen, ohne von dogmatischen Voraussetzungen, wie sie die christliche Scholastik festhielt, abgestoßen zu werden, und wie vielen Bedrückungen auch die Juden von Seiten der Herrschaft des Islam ausgesetzt waren, hatten sie doch weit weniger geistige Kämpfe und Anfechtungen von ihr zu bestehen. Aber trotz der ruhigern Stimmung, welche man im jüdischen Kreise gegen den Islam bewahrte, vermochte derselbe nicht etwa anerkennende Achtung zu gewinnen. Ismael — das Reich des Islam — war „der Sohn der Magd" Hagar, und Mohammed hieß fast stereotyp: der Verrückte, „Meschugga".

So war die Vorzeit rasch fertig. Sie hielt es für abgethan, wenn sie ihr Verdammungsurtheil aussprach, und die Erscheinung erklärte sie sich, indem sie sie aus dem Pfuhle der bösen und unreinen Geister aufsteigen ließ, als die giftigen Dünste geistiger Verkehrtheit und wüster Lasterhaftigkeit. So leicht wird es uns nun nicht. Wir verlangen eine unbefangenere Würdigung einer weltgeschichtlichen Erscheinung, zugleich auch eine dem menschheitlichen geistigen Processe sich natürlich einfügende Erklärung derselben. Man ist etwa seit etwa vier Jahrzehenten auf diesem Wege zu ergiebigen Resultaten gelangt. Man erkennt, daß das Erwachen des Geistes in einem urwüchsigen Volke, das von der Natur mit guten Anlagen ausgestattet ist, mit gesundem Verstande, mit reicher Phantasie, mit Empfänglichkeit für Wohlklang, — von

einer mächtigen Schöpferkraft ist, die bis zu einem gewissen Grade rasch und weit sich entfaltet, aber auch dann ihre Gränze erreicht hat, stillesteht und ermattet. Unter den damaligen Zeitverhältnissen, in welchen alle überkommenen Geistesmächte erlahmt, römisch-griechische Bildung, jüdische Geistesbewegung, christliche Jugendfrische wie aufgezehrt waren, konnte, ja mußte auf dem jungfräulichen Boden eines so gearteten, noch nicht erschöpften Volkes sich ein überwältigendes geistiges Leben entfalten, das, ohne Neues zu schaffen, die gesunden Elemente aus den vorangegangenen, nun versumpften geistigen Strömungen in sich aufnahm, wieder in lebendigen Fluß brachte und so den mächtigen Geisteswedruf erschallen lassen konnte. Man überschätzt damit die Bedeutung, den selbstständigen Gehalt des Islam nicht. Man verkennt es nicht, daß sein Gedankeninhalt dürr und dürftig ist, daß er der sittlichen Tiefe und Innigkeit ermangelt. Man ist zur Einsicht gelangt, daß Mohammed lediglich der Schüler seiner Umgebung war, daß er aus dem Christenthum und Judenthum, soweit sie ihm aus mündlichen Mittheilungen einiger diesen Religionsverbänden angehörigen Genossen bekannt geworden, entlehnt, daß er namentlich mit des letzteren Lehren, Erzählungen und Sagen, Sprüchen und Lebensregeln sich erfüllt hat und so, indem er dieselben, nicht selten mit Mißverständniß und abenteuerlich, verband und darstellte, ein prunkendes Heiligthum errichtete, in das er einzutreten einlud. Er hat wohl seinem Volke, aber nicht der Menschheit irgend eine neue Richtung gegeben im Denken und Empfinden; aber sein Verdienst bleibt es doch, daß er die gesunden Triebe seines Volkes in sich zu vollerem Bewußtsein brachte und so gewaltiger Lehrer seines Volkes wurde, daß er die in der Menschheit früher erweckten, nun entschlummerten edleren Erkenntnisse und Gefühle in einem gewissen Grade neu wachzurufen verstand. Wenn der jüngst verstorbene Orientalist Markus Joseph Müller, wie an seinem Grabe von einem Redner mitgetheilt worden, auf die Frage: Wer ist religiös? wirklich die Antwort ertheilt hat, der sei der Religiöseste, „wer seinen Geist am Hellenismus veredelt, sein Herz am Christenthum läutert, seinen Charakter am Islam stärkt", so dürfte er, selbst abgesehen von andern Einseitigkeiten, schon um der Stellung willen, welche dem Islam eingeräumt wird, wenig Zustimmung finden. Aber wohl wird zugestanden werden, daß diesem vollere Beachtung gebühre, als ihm ehedem gegönnt worden.

So sind denn auch in neuerer Zeit gründliche Untersuchungen über den Islam, namentlich über seine Entstehungsgeschichte, über seinen Begründer Mohammed und über seine heilige Schrift, den Koran, von den verschiedensten Seiten in ununterbrochener Aufeinanderfolge angestellt worden. Denn immerhin bleiben noch viele Schwierigkeiten zu beseitigen, noch viele Fragen zu erledigen. Je nüchterner uns die Zeitverhältnisse entgegentreten, um so wunderbarer erscheinen uns die fast unmotivirten merkwürdigen Begebenheiten, je weniger Thatsachen und Persönlichkeit in Dunkel gehüllt sind, um so auffallender ist uns der blendende Strahlenglanz, in dem sie erscheinen. Ein solch Urplötzliches und doch wiederum Nachhaltiges reizt den Forschertrieb des kundigen Beobachters, und man kehrt, weil noch nicht hinlänglich befriedigt, immer wieder von Neuem zu der Untersuchung zurück.

Den mehrfach den Gegenstand behandelnden Werken und dem Antriebe, sich selbst und Andern Klarheit darüber zu verschaffen, verdanken wir auch eine Abhandlung, welche von dem vor kaum einem Jahre — 12. Mai 1873 — im kräftigsten Mannesalter verstorbenen Emanuel Deutsch — er war den 28. Oct. 1829 geboren — veröffentlicht worden. Sie erschien zuerst 1869 in dem Quarterly Review (Oct.) als ein Essay, der sich als beurtheilende Uebersicht an mehrere neuere englische und deutsche Werke und Abhandlungen über den Gegenstand anlehnte, ist dann, wie es scheint, in zweiter Auflage noch besonders herausgekommen, ist nunmehr in die Sammlung seines Nachlasses wieder aufgenommen [1]) und liegt uns auch in deutscher Uebersetzung vor: „Der Islam von Emanuel Deutsch . . . Aus dem Englischen übertragen. Autorisirte Ausgabe. Berlin. Dümmler. 1873 (80 Seiten 8.)".

Man verlangt von dem Essay kein Eingehn in die Einzelforschung, keine weiten gelehrten Belege; man begnügt sich mit der zusammenfassenden Uebersicht der durch die Forschungen Vieler gewonnenen Ergebnisse, mit der geschickten Gruppirung, der durchsichtigen Darstellung des anderweitig Festgestellten, man erwartet auch wohl noch geistvolle Andeutungen, die den Gegenstand in

[1]) Literary Remains of the late E. D. With a brief Memoir. London. Murray. 1874. Das „Memoir", ein kurzer Ueberblick über Deutsch's Leben in pietätsvollem Sinne, enthält XX Seiten, die Abhandlung über den Islam, als das zweite Stück in dieser Sammlung, reicht von S. 59 bis 134.

einen größeren Zusammenhang bringen, anmuthende Beziehungen eröffnen. Bei Emanuel Deutsch ist man noch an Anderes gewöhnt. Mit seiner dichterisch anempfindenden Anlage erhebt er den Gegenstand seiner Behandlung in die Sphären, zu welchen mehr die schwungvolle Phantasie als die nüchterne Untersuchung emporsteigt; er liebt es, aus dem Sagenkreise, der dichtenden Legende Illustrationen zu ziehen, die allerdings eine reizvolle Umfassung bilden, aber dennoch zuweilen mehr blenden als erhellen. Ihm ist die jüdische Legende, die Haggadah, besonders sympathisch in ihrem poetischen Gehalte, er versteigt sich dazu, sie als die „Prophetin des Exils" zu bezeichnen und anzugeben, sie sei so genannt worden (S. 29), während ich nicht wüßte, daß jemals irgend Einer diese Benennung ernstlich gebraucht habe, obgleich man wohl in der Haggadah gegenüber der Halachah ein mehr flüssiges und innerliches prophetisches Element gegenüber dem starren äußerlichen gesetzlichen erkannt hat. Er schreitet daher gerne romantisch in jenen sagenhaften Bestandtheilen umher, deren sinnigen Gehalt er vielfach überschätzt, und die er hie und da auch in einer Weise wiedergiebt oder deutet, welche Genauigkeit und eingehende Prüfung vermissen läßt. Ein Beispiel genüge!

Deutsch führt die Deutung aus Sifre zu Deuteron. 33, 2 an: Gott hat Seine Lehre in vier Sprachen offenbart, hebräisch, das ist mit „Sinai" gemeint, römisch (griechisch), darauf deutet „Seïr", Edom, Rom[1]) hin, arabisch, was „Paran" ausdrückt, und endlich aramäisch, wie es heißt: „und er kam von Myriaden der Heiligkeit". D. läßt bei Paran schon die rechte Erklärung vermissen; es war auf Gen. 21, 21 hinzuweisen, wonach Ismael in der Wüste Paran wohnt. Aber wie die „Myriaden der Heiligkeit" mit Aram in Verbindung stehn sollen, meint er, sei „auf dem ersten Blick nicht ganz klar". Dann wird ihm aber klar, „Aramäisch bezeichne jene Phase während und seit der babylonischen Gefangenschaft, deren legitimer und endgültiger Ausdruck „das mündliche Gesetz" ist, „der Talmud", und Hr. D. nimmt die Gelegenheit wahr, um diesen einige Sprachblüthen zu streuen. Bei der einfachsten Betrachtung jedoch muß man einsehen, daß mit den sämmtlichen Sprachen neben hebräisch fremde Nationalitäten gemeint seien und das nun ebenso mit dem Aramäischen beabsichtigt

---

[1]) Der deutsche Uebersetzer schreibt: Edome, Rome!

werde. In der That wird im Verfolge der Stelle von Sifre ausgeführt, Gott habe die Thorah andern Völkern angeboten, sie sei aber von ihnen wegen des ihren natürlichen wilden Gelüsten widerstrebenden Inhaltes abgewiesen worden; da erscheinen nun Esau, Ismael und — als Repräsentanten des Aramaismus: Ammon und Moab. Wie aber die Worte: „er kommt von den Myriaden der Heiligkeit" auf Aram hindeuten, ist schon längst erklärt [1]). „Heiligkeit" steht im Verse, wenn das hebräische Wort „Kodesch" gelesen wird; allein Sifre las mit den 70 „Kadesch", und das ist die Grenzstadt Syriens gegen Palästina.

Sehen wir von solchen Ungenauigkeiten [2]) ab, so sind von Hrn. D. die Vorarbeiten, welche die wesentlichen und zahlreichen Entlehnungen des Koran aus dem Judenthum bereits längst ziemlich vollständig dargelegt haben, sorgfältig benützt, und hat er auch im Allgemeinen seiner Vorgänger, aus deren Quellen er schöpft, gedacht [3]). Wenn Dies im Einzelnen nicht geschehen ist, so ist Dies bei dem ganzen Charakter solcher Abhandlungen, die mehr dazu bestimmt sind, das gebildete Publikum über den Gegenstand zu orientiren, nicht zu tadeln, obgleich oft das Verlangen rege werden mag zu wissen, wo man sich über eine Behauptung genauer zu unterrichten vermöge, und die Abgrenzung zwischen dem Aufgenommenen und Hrn. D.'s eigner Zuthat erwünscht wäre.

Schlimmer ist, daß aus den benützten Quellen auch Dinge aufgenommen werden, die eine Berichtigung verdienen. Meine nun vor mehr als 40 Jahren erschienene Schrift: Was hat Mohammed aus dem Judenthum in seinen Koran aufgenommen? (1833) hat dem Verf. fast durchgehends zum Führer gedient, und so finde ich

---

[1]) Vergl. Zeitsch. d. Deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. XIV. (1860) S. 315 f. Der neueste Commentator des Sifre, Friedmann (1864), streift gleichfalls an diese Erklärung.

[2]) So heißt im Thalm. נימוס nie Thorah, wie wir S. 21 lesen, vielmehr nur: Sitte, und zwar gewöhnlich fremder Völker. Der „Ta'ja" im Thalm., auf den S. 34 Bezug genommen wird, will weiter Nichts bedeuten als ein nomadisirender Wanderer. So wird das „Mirakel" S. 40 gepreßt, das der Esther ist weiter Nichts als die wunderbare Errettung durch sie. — „Schalmana", der Friedfertige, Sanh. 7a, hat zu Moslem gar keine Beziehung, wie S. 75 angenommen wird. — „Seid von den Schülern Abraham's", sagt die Mischnah nirgends, wie hier S. 76 angegeben wird; der Satz ist irrig combinirt aus Aboth 1, 12 und 5, 19.

[3]) S. 6 Anm. 2.

aus ihr Sätze entlehnt, die unterdessen Berichtigung gefunden oder doch stillschweigend zurückgenommen worden. Hr. D. läßt z. B. Omar S. 24 zu den Juden sagen: ihr seid ungläubiger „als die Himyariten". So ist allerdings bei mir S. 13 zu lesen; allein Fleischer behauptete, daß zu übersetzen sei: als die Esel. Wenn Mohammed diejenigen, welche mit dem Innern der Sache, die sie übernehmen, nicht vertraut sind, mit einem „Bücher tragenden Esel" vergleicht, so meint Hr. D. S. 60, er habe eine „rabbinische Bezeichnung angewandt" (vgl. Was hat Moh. S. 92); allein der Ausdruck kommt in jüdischen Schriften erst bei Solchen vor, die unter arabischem Einflusse geschrieben, und ist daher von ihnen aus der arabischen Literatur entlehnt [1]).

Der „autorisirten Uebersetzung" können wir keinen sonderlichen Beifall zollen. Es ist widerwärtig, wie oben in der Anmerkung angegeben, Edome — was nicht einmal im Original steht — und Rome zu lesen, Johannes Paracletus (S. 11 Anm.) für: der Paraklet im Johannesevangelium, Hasmonean (S. 34) für: Hasmonäer, oder gar, wie S. 36, Kosmopolitanismus wie S. 36. —

Am Grabe eines Frühvollendeten ist es ein schmerzliches Gefühl wahrzunehmen, daß die Früchte, welche von dem Vielversprechenden zu erwarten waren, weil er vorzeitig abgerufen worden, nicht zur vollen Reife gediehen sind. Anregend wird immerhin seine lebendige Betrachtung über den Islam bleiben.

14. April.

V.

Sifra.

Wir haben schon mehrfach angedeutet, daß der Sifra, der alte Midrasch zu Leviticus, wie er uns gegenwärtig vorliegt, einen andern Charakter an sich trägt als der zu den andern Büchern, welcher unter den Namen der Mechiltha und des Sifre uns überkommen ist, daß Sifra nämlich einer durchgreifenderen Umarbeitung unterworfen worden, seine alte Gestalt weit mehr eingebüßt hat als seine halachischen Genossen zu den andern pentateuchischen

---

[1]) Vergl. Jakob Emden Mitpachath S. 15 ab Nr. 270.

Büchern [1]). Der Gegenstand verdient eine eingehende Behandlung, für welche hier einige Grundlinien gegeben werden mögen, damit dieser sehr wichtigen Untersuchung die Aufmerksamkeit zugewendet werde.

Es ist von vorn herein vorauszusetzen, daß ursprünglich auch Sifra, ja wohl er vorzugsweise, seine alte, und zwar auf mehr priesterlichem Standpunkte verharrende Behandlung durch die Schule Ismael's gefunden; von ihr sind wohl, trotz der sorgfältigen Umarbeitung, der er unterlegen, Reste und Spuren auch in der Redaction, in welcher er uns nunmehr vorliegt, noch geblieben. Einige Stellen der Art, die charakteristisch sind und in ihrer Eigenartigkeit, die sonst kaum eine Parallele findet, ganz solchem alten Ursprunge entsprechen, mögen hier hervorgehoben werden.

Von geringer Bedeutung, aber doch eigenthümlich ausgedrückt ist die Bemerkung zu 8, 1 (Zaw, Mechiltha de-Milluim, Anf.), wo der Ausdruck „nimm den Aaron und seine Söhne" als auffallend bezeichnet wird, es sei, heißt es, an vielen Orten bei Moses „das Nehmen" von Menschen gebraucht, so noch Num. 1, 17. 3, 41. 11, 16. 27, 18, „hat denn Moses sich Menschen hinten angehängt?" Doch der Sinn ist: „nimm sie mit Worten", nimm sie ein, gewinne sie. — Diese Deutung wird wohl auch in Sifre zu Num. 11, 16 für diese Stelle so angegeben, auch sonst in späteren Midraschim wiederholt, aber nirgends so drastisch und mit der nachdrücklichen Hinweisung auf den scheinbar unpassenden Ausdruck. Das thut ähnlich nur das samaritanische Scholion bei Abu-Said zu Num. 27, 18, das Saadias hart anläßt, daß er קח mit خُذْ, nimm, übersetzt, es müsse heißen قدّم, stelle vor. — Bezeichender sind einige, das Priesterthum scharf in den Vordergrund rückende Stellen. Wenn es bei der Weihe Aarons und seiner Söhne heißt, es sei die Sühne an ihnen vollzogen worden, so sei das eine Verheißung „der Sühne für sie, bis zur Auferstehung der Todten" (כפרה זו תכפר עליכם עד שיחיו המתים), d. h. bis in alle Ewigkeit (Zaw, Milluim Ende). Ebenso wenn es 9, 22 heißt, Aaron habe seine Hände erhoben und dem Volke den Segen ertheilt, so sei damit ausgesprochen, er habe in dieser Stunde das Recht der Priestergaben, der Spendung des Priester-

[1]) Vergl. zuletzt in Kürze diese Zeitschr. Bd. IX S. 12.

segens erlangt „für sich und seine Nachkommen bis zur Auferstehung der Todten“ (לו ולדורותיו עד שיחיו המתים, Schemini, Milluim § 17). Schon diese Ausdrucksweise für den Begriff „bis zum Ende der Tage“ ist in der thalm. Literatur ungewöhnlich [1]; hier aber soll gerade die höhere Priesterweihe und Priesterberechtigung als für alle Zeiten gültig recht nachdrücklich mit dieser Redeweise betont werden. — Die exclusive Priesterstellung wird noch an einer andern Stelle, und zwar im Widerspruche mit sonst zur Geltung gelangten Bestimmungen, hervorgehoben. Als Nadab und Abihu plötzlich hinweggerafft werden, fordert Moses die Vettern Aaron's auf, die Leichen hinwegzutragen (10, 4). Daraus, daß die Aufforderung nicht an die überlebenden Brüder Elasar und Ithamar erging, wird geschlossen, daß Priester sich von der Verunreinigung an Todten fernhalten sollen (מיכן אמרו שאין מיטמאים למתים שהרי אלעזר ואיתמר כהנים היו ולא נטמאו להם מי נטמאו להם הלוים, Sifra § 26). Nun aber widerspricht Dies der Bestimmung in Levit. 21, 2. 3, wonach die einfachen Priester sich bei den nächsten Verwandten wohl an der Leiche verunreinigen dürfen, ja auch sollen, wie Akiba Sotah 3 a Dies ausdrücklich verlangt, dasselbe auch zu jener Stelle bei uns in Sifra (Emor Anf.) aufgenommen ist und dort wie Sebachim 110 a entschieden ausgesprochen wird, daß wenn der Priester sich, um sich nicht zu verunreinigen, mit der Leiche nicht befassen will, man ihn gerade dazu zwingt. Allein dennoch giebt es auch eine abweichende Ansicht, nämlich die Ismael's, welcher (Sotah a. a. O.) es als dem Priester blos gestattet betrachtet, sich mit der Leiche der nächsten Verwandten zu befassen, es ihm aber keineswegs zur Pflicht macht. Das ist nun auch die in der beregten Stelle ausgesprochene Ansicht, daß selbst in solchen Fällen, in denen es gestattet ist, die Verunreinigung an den Leichen von Seiten der Priester möglichst vermieden werden solle [2]. —

So sind auch offenbar Spuren alter Priester-Halachah in Beziehung auf die Vorschriften über den Aussatz in unserm Sifra zurückgeblieben neben der später durchgedrungenen antipriesterlichen Ansicht. Man hat nämlich — wie bereits in dieser Ztschr. B. II

---

[1]) Vergl. noch Thoßefta Sotah c. 13 (j. Kidd. 4, 1. babli Sotah 48b).

[2]) Vergl. diese Zeitschr. Bd. IV S. 106. Bd. V S. 78 ff.

S. 47 und 49 ausgeführt worden — die maßgebende Erklärung über die Reinheit oder Unreinheit eines Aussatzes der Entscheidung des Priesters entzogen, sie vielmehr in die Hand der Gelehrten gelegt; lediglich nach ihrem Auftrage soll der Priester seinen Ausspruch abgeben. Dieses bloße äußerliche Geschäft der Spruchverkündigung war demnach Sache des Priesters geblieben (Mischnah Nega'im 3, 1. Thoßeftha das. c. 1 Ende. Sifra Thasri'a, Nega'im Perek 1 § 8. 9, das. Per. 9 Ende. Jerusch. Peßachim c. 6. Anf.). Diese Zurückdrängung des Priesters in einer Angelegenheit, die biblisch offenbar ihm ganz allein übertragen war, gehört sicher nicht der ursprünglichen Anordnung an, sie ist vielmehr erst durch sehr ernste Kämpfe gegen die Priesterbevorzugung errungen worden, und dieser Sieg wird an mehreren der angegebenen Stellen als eine der großen durch Hillel gewonnenen Errungenschaften hervorgehoben. Früher aber lag die Angelegenheit vollständig in der H a n d (nicht blos am Munde) des Priesters, und Dies will wohl auch die nachdrückiche Hervorhebung in Sifra a. a. O. Nega'im Anf. § 3: נגעים שאין טומאתן וטהרתן אלא בכהן und ebenso Mezora Anf. §. 3: תורת המצורע בכהן מלמד שטומאתו וטהרתו בכהן bedeuten, wo von der Mitwirkung anderer gelehrter Autoritäten ganz Umgang genommen, lediglich die durch den Priester zu vollziehende Entscheidung betont wird. Ja, das wird von einzelnen Verrichtungen, die blos durch eine einzelne Person ausgeführt werden, ausdrücklich angegeben, und zwar in Widerspruch mit späteren, auch hier den Priester verdrängenden Anordnungen, und dazu sind das Verrichtungen, für die das Schriftwort nicht einmal die Anleitung giebt, daß sie durch den Priester vorgenommen werden sollen. Bei der Reinigung, welcher sich der wiedergenesene Aussätzige zu unterwerfen hat, heißt es nämlich: Und der Priester befehle, daß er (man) schlachte den einen Vogel (Levit. 14, 5). Es ist unbestimmt gelassen, wer da schlachte, aber es scheint doch, daß der Priester blos dazu beauftragt. Allein ist es bei Opfern überhaupt streitig, ob das Schlachten auch schon eine priesterliche Function ist oder durch jeden Beliebigen vorgenommen werden kann — die gültige Halachah entscheidet sich für letztere Ansicht —: so ist hier ganz einfach in Sifra das. der Satz aufgestellt, daß das Schlachten durch den Priester geschehen müsse שחיטת צפרים בכהן, während an einer andern Stelle (das. Per. 1 § 1) ein Streit darüber vorkommt, indem nach dem Einen

אף שחיטה nach dem Andern ,ציווי בכהן ושחיטה בכל אדם בכהן[1].

Den Charakter des Alterthümlichen scheint mir auch eine andere Stelle an sich zu tragen, welche über den Beruf des Priesterthums, aber ferner auch über Thargum handelt. Dieses nämlich erfreute sich, wie schon mehrfach ausgeführt worden, in seiner Uebereinstimmung mit der alten Halachah, früher eines großen Ansehens; als die alte Halachah jedoch einer neueren Richtung weichen mußte, das Thargum aber sich in seiner alten Gestalt behauptete, büßte dasselbe mehr und mehr an Geltung ein, bis es als babylonisches auch einer vollständigen Umgestaltung unterworfen ward und so wieder zur Anerkennung gelangte. Diese verschiedenen Stadien spiegeln sich in verschiedenen Lesarten wieder, welche sich in einer an 10, 11 angelehnten Baraitha finden. Nach dem natürlichen Sinne der Schriftstelle ist hier den Priestern der Beruf zugesprochen „zu unterscheiden zwischen dem Heiligen und dem Ungeweihten, zwischen dem Unreinen und dem Reinen, und zu unterweisen die Söhne Israels in allen Satzungen, welche Gott ihnen durch die Hand Moses angeordnet". Das ganze Lehramt ist demnach den Priestern anvertraut. In diesem Sinne führt es auch Sifra zur St. aus: „zu unterscheiden zwischen dem Heiligen 2c., sagt er, das sind die Schätzungen"; eine andere LA. fügt hinzu: und die Gelder, die gebannten Dinge und die Weihgeschenke. Bei diesen dem Tempel zuerkannten Gegenständen muß allerdings erwartet werden, daß die Entscheidung darüber den Priestern zustehe, ausdrücklich sagt Dies auch Sifra zu Lev. 27, 8 (Bechuckothai Parasch. 3 § 15): alle Schätzungen haben durch den Priester zu geschehen. Dennoch hat man später auch die Bestimmung über diese Angelegenheiten den Priestern entzogen und sie der Gelehrten-Behörde zuerkannt, und nur Juda — von dessen ernster Betheiligung an der Umarbeitung des Sifra noch weiter die Rede sein wird — hat den Vermittelungsversuch gemacht, dem Priester ein gewisses Mitanrecht zuzugestehn[2]. Dennoch will die eine LA. des Sifra den Beruf der Priester zur Entscheidung auf

---

[1]) Vergl. noch Thoß. Nega'im c. 8 nach der richtigen LA. Simson's zu Mischnah Neg. 14, 4.

[2]) Vergl. diese Zeitschr. Bd. II S. 109 f. Die Verweisung das. auf Arachin 1, 1 muß gestrichen werden.

die „Schätzungen“ beschränken und läßt die andern Gegenstände zurück. — Sifra fährt fort: „Zwischen dem Unreinen &c.“, das sind die Bestimmungen über „Unreinheit und Reinheit“. Daß der Priester darüber zu sprechen habe, stellt die spätere Halachah völlig in Abrede; selbst bei Anordnungen über den Aussatz, welche die Bibel ihm ausschließlich überträgt, drängt sie ihn, wie bereits erörtert, zurück. Gehn wir weiter! „Und zu unterweisen, das sind die Lehrentscheidungen (ההוראות), alle die Satzungen, das sind die Deutungen (המדרשות), welche Gott zu ihnen gesprochen, das sind die Ueberlieferungen (ההלכות)“. Diese Sätze sind unbeanstandet, und sie fassen doch den ganzen Lehrinhalt zusammen, setzen demnach voraus, daß man das volle Lehramt als den Priestern ausschließlich oder doch vorzugsweise angehörig betrachtete. Später jedoch faßte man das anders auf; man meinte, es sei hier das Verbot dieser Verrichtungen durch sie im Zustande der Trunkenheit ausgesprochen. Allein auch dann, wenn es ihnen unter gewissen Umständen untersagt wird, muß es doch im Allgemeinen als von ihnen ausgehend angenommen werden. Und offenbar ist Dies die ursprüngliche Absicht des Sifra. — Nun aber folgt eine vielfach verschieden lautende Stelle: „Durch die Hand Moses“, das ist das originale Schriftwort (המקרא), woher schließen wir aber auch das Thargum ein? Indem es heißt: und zu unterweisen, Dies zeigt, daß Alles bereits dem Moses am Sinai gegeben worden“. So (ומנין שאף התרגום ת״ל ולהורות מלמד שכולם ניתנו לו למשה בסיני) giebt Tobia in Lekach Tob (kleine Peßiktha) die Sifrastelle wieder, und so lautete sie wohl auch ursprünglich. Nachdem früher das ganze Gebiet in seine einzelnen Disciplinen getheilt worden, wird es dann noch als Text und Uebersetzung angegeben, und wird gerade nachdrücklich hervorgehoben, daß das Thargum die offizielle Erklärung einschließt. Das war aber gerade anstößig, nachdem das Thargum sein altes Ansehn verloren hatte, und deßhalb änderte man den letzten Satz dahin, wie wir ihn in unsern Ausgaben lesen: „man könnte glauben, darin sei auch das Thargum eingeschlossen, allein es heißt: zu unterweisen (das Thargum ist aber keine geltende Unterweisung יכול אף התרגום תלמוד לומר ולהורות).“ Damit war nun freilich dem Thargum die Anerkennung entzogen, aber doch die ganze Stelle noch nicht genügend der späteren Auffassung angepaßt. Denn sollte, wie man später annahm, mit ihr nicht das Lehramt zuer-

kannt, vielmehr blos gesagt werden, daß sie im trunkenen Zustande ein solches bei Todesstrafe nicht ausüben dürften, so konnte das blos von Belehrungen gelten, die auch praktischen Erfolg hatten, nicht aber von solchen, die blos einen einfachen Unterricht darbieten, ohne daß damit der Anspruch einer praktischen Nachachtung erhoben wird. Das einfache Lehren des Schriftwortes, das noch dazu Jedem zugänglich ist (זיל קרי בי רב הוא, wie die Gemara sich ausdrückt), konnte daher auch dem Priester in betrunkenem Zustande nicht untersagt sein. Deßhalb ist eine andere Lesart, wie sie Jalkut darbietet: „durch die Hand Moses“, das ist der Thalmud. Man könnte glauben, es sei auch das einfache Bibelwort darin eingeschlossen, allein es heißt: zu unterweisen. Joße ben Jehudah sagt: man könnte glauben, es sei auch das Thargum eingeschlossen, allein es heißt: zu unterweisen (ביד משה זה התלמוד, יכול אף המקרא ת״ל ולהורות, ר׳ יוסי בר יהודה אומר יכול אף התרגום ת״ל ולהורות).“ Abraham ben David las gleichfalls so in Sifra, hatte aber noch einen Satz, der auch die Mischnah ausschloß, da man ja auch aus ihr nicht die Entscheidung für die Praxis zog. Aber auch diese Correcturen genügten noch immer nicht. Daß der nackte Schrifttext und das Thargum nicht die Quellen für das praktische Resultat seien, war später so selbstverständlich, daß man gar nicht glaubte sie besonders ausschließen zu müssen, und ferner war man auch über das Verbot der Gemara nicht einig, da dieselbe ja oft nur die Discussionen enthielt und nicht die abschließende Entscheidung angiebt. Daher erscheint die Baraitha in der Gemara Kherithoth 13 b in folgender Form, bei der Schrifttext und Thargum ganz unerwähnt bleiben: „Durch die Hand Moses, das ist die Gemara, man könnte denken, auch die Mischnah, allein es heißt: und zu unterweisen. Joße ben Jehudah sagt: man könnte denken, auch die Gemara, allein es heißt: und zu unterweisen“. In diesen Abweichungen liegt eine ganze Geschichte des halachischen Lebens, offenbart sich vorzugsweise die immer zunehmende Verdrängung der Priester als des Lehrkörpers, wie das rasch zunehmende Sinken der Geltung des Thargum. Darin ist uns aber auch ein Beispiel gegeben von der umgestaltenden Bearbeitung des Sifra, die lange fortgesetzt wurde.

So wird sich bei sorgfältigem Studium immer mehr herausstellen, daß auch Sifra seiner ersten Grundlage nach von Ismael

und seiner Schule angelegt worden. Daher findet sich so Manches in Sifra schlechtweg angegeben, was anderswo Ismael beigelegt wird, wie z. B. die Deutung Zaw Anfang, (und Emor Parasch. 13 Anf.) vergl. Kidd. 29 a und Sifre Anf.; Zaw Parasch 4 § 3 und Chullin 30 b; Schemini Parasch. 2 § 2 und Chullin 42 a; Achare moth Perek 10 § 1 und Sebachim 107 a; Kedoschim Perek 11 (ed. Wien, 12 ed. Warschau) § 10 und Jebainoth 3 b, wo Sifra die entgegenstehende Ansicht Akiba's ganz ignorirt[1]). Allein die Sammlung, die, wie wir oben gesehen, sehr starke priesterliche, althalachische Bestandtheile enthalten hat, ist einer völligen Umarbeitung unterworfen worden, so daß nur wenige Reste von jenen ungeändert geblieben und uns so überkommen sind. Aus der Schule Akiba's scheint sich besonders Juda dieser Arbeit unterzogen zu haben, dem daher auch in der Gemara der Sifra schlechtweg zugeschrieben wird, und die Commentatoren haben fleißig nachgewiesen, wie in der That viele Sätze, die in Sifra ohne Nennung einer Autorität sich finden, anderswo auf Juda zurückgeführt werden. Jedoch war damit die Redaction noch nicht abgeschlossen. Es kommen nämlich in Sifra, gleichwie in Mechiltha und Sifre, viele Aussprüche unter dem Namen Rabbi's vor. Aber in Sifra geht die Anführung von Autoritäten noch weiter herunter, und gilt Dies besonders von Chija. In Mechiltha und Sifre wird derselbe nicht genannt[2]), wohl aber in Sifra (vergl. Wajikra Parasch. 5 § 7 und Sebachim 48 b, Menachoth 56 a, wo Achia; Zaw Perek 14 § 5, wiederholt Emor Parasch. 4 § 9 und Sebachim 43 b, wo Joße; Mezora Parasch. 2 Ende und Moëdkaton 7 b). Jedoch noch mehr! Es geht aus mehrfachen Anführungen, namentlich in palästinischen Werken, hervor, daß man Chija geradezu als den Redactor des Sifra betrachtete, daher in seinem Namen, als תני ר' חייא, Sprüche anführt, die in Sifra ohne Nennung eines Namens mitgetheilt wer-

---

[1]) Friedmann hat in der Einleitung zur Mechiltha S. LXIV Sprüche aus Gemara und Wajikra rabba zu Versen im Leviticus zusammengestellt, welche der Schule Ismael's beigelegt werden, und sagt, daß mehrere von ihnen sich in Sifra finden. Sie müssen danach untersucht werden, ob sie in Sifra anonym vorkommen; nur dann würden sie Belege sein für unsere Behauptung.

[2]) Wenn in Sifre, Schelach Ende, das Lehrhaus Chija's genannt wird, so ist Dies, wie die Commentatoren nachweisen, falsche Lesart.

den, gerade so wie es mit Ismael und Juda, als den früheren Bearbeitern, geschieht. Man vergleiche nur Wajikra r. c. 13, wo aus Sifra Schemini Parasch. 2 § 2; das. c. 17, wo aus Sifra Mezora Parasch. 5 § 4; jer. Berach. 6, 1, wo aus Sifra Kedoschim Parasch. 3 § 9; jer. Joma 8, 3, wo aus Sifra Emor Parasch. 11 § 9; jer. Sukkah 3, 1, Wajikra r. c. 30 u. Peßiktha Ulkachthem (ed. Buber 182a), wo aus Sifra das. Perek 16 § 2; Peß. das. (183 b), wo aus Sifra das. § 3; Wajikra r. c. 30, wo aus Sifra das. § 4; bab. Schabbath 20a, wo aus Sifra das. Parasch. 13 § 7, endlich Wajikra r. c. 35, wo aus Sifra Bechukkotai Anf. Sätze im Namen Chija's mitgetheilt werden, die in Sifra ohne Autornamen stehn, so daß daraus hervorgeht, man kannte Chija als den schließlichen Bearbeiter des Sifra und legte ihm daher das darin Befindliche bei. Auch die vielfache Uebereinstimmung des Sifra mit der Thoßeftha bekundet, daß wir es hier mit derselben Redaction, nämlich des Chija zu thun haben, man vergleiche nur Sifra Mezora, Sabim Parasch. 4 § 14 mit Thoß. Sabim c. 5 Anf. (Simson zu M. Sabim 5, 4).

Noch tiefer herunter geht jedoch die Redaction für den babylonischen Thalmud, und zwar auf Rab, indem Sprüche von ihm Aufnahme in unsern Sifra-Text gefunden haben. Was daher in seinem Namen Sebachim 46 b gelehrt wird, lesen wir drei Male in Sifra Wajikra, Nedabah Ende des Perek 6, des Perek 7 und des Perek 9; was Sebachim 102 b, in Zaw Perek 17 § 1; was Niddah 24 b, in Thasria Anf. § 8; was Niddah 35 b, in Thasria Perek 3 § 6; was Schabbath 55 b und Sanhedrin 82 a, in Achare Perek 13 § 2; was Arachin 24 a, in Bechukkothai Perek 10 § 4. In gleichem Sinne ist daher zu betrachten, wenn Sebachim 62 b etwas dem Huna, dem Schüler Rab's beigelegt wird, das in Sifra Wajikra Parasch. 5 § 8 gelehrt wird, wenn Joma 74 a Rabba und Josef etwas aus den Büchern der Schule Rab's mittheilen, was wir in Sifra Achare Perek 14 § 4 lesen. — Noch scheinen auch spätere Relationen in unsern Sifra eingedrungen zu sein. Was nach Angabe Einzelner Chullin 74 a einer Baraitha zugeschrieben wird, findet sich bei uns in Sifra Schemini Parasch. 6 Anf.; was nach Jebamoth 5 a, Nasir 41 a und 58 a noch nicht als zur Baraitha gehörig betrachtet wird, findet sich bei uns Mezora Perek 2 § 5, ja es bringt sogar in Sifra Wajikra Chobah Parasch. 13 § 5 eine falsche Lesart aus Baba kamma 104 b [1]).

[1]) Vgl. diese Ztschr. Bd. VIII. S. 178 f. Anm.

Es ergiebt sich aus diesen Betrachtungen, die eine weitere Ausführung verlangen und verdienen, zur Genüge, daß die Sammlung zu Leviticus zuerst auf alter Grundlage errichtet, in der Schule Ismael's zusammengestellt, dann vollständig in der Schule Akiba's, und zwar vorzugsweise durch Juda, umgearbeitet, nun noch von Chija, Rab und noch Spätern erweitert worden. Für die Geschichte der Halachah ist daher eine kritische Behandlung des Sifra von Wichtigkeit. Eine solche ist diesem Werke nun allerdings bis jetzt noch nicht geworden, doch haben wir in neuerer Zeit zwei Ausgaben erhalten, die sehr brauchbares Material liefern. Während nämlich Malbim in seiner Ausgabe nur apologetische Zwecke verfolgt und meist Ungenießbares liefert, ist die Ausgabe von Weiß, auf welche bereits in dieser Ztschr. Bd. II S. 63 ff. kurz hingewiesen worden, mit sehr guten Hülfsmitteln ausgestattet; wie der alte Commentar des Abraham b. David für Feststellung des Textes und Erklärung sehr schätzbar ist, so noch mehr die eigne Arbeit von Weiß. Ihm war, wie aus einigen Anführungen im Anfange ersichtlich, auch der damals noch ungedruckte Commentar des Simson aus Sens bekannt. Dieser ist nun, freilich leider sehr unvollständig, in einer neuen Ausgabe (Warschau 1866, 9 und 116 Doppelseiten, Folio) erschienen, die auch mit sehr brauchbaren Parallelen und Glossen des Jakob David aus Wischyrod (aus dessen Nachlasse) versehen ist. Auch diese Ausgabe giebt zu reicher Ausbeute Stoff, und bietet Simson's Commentar Vieles zur Feststellung und Berichtigung des Textes.

Ich will hier nur eine Stelle hervorheben, die eine interessante sprachliche Bemerkung darbietet. In Kedoschim Perek 9 § 4 nach dieser Ausgabe (f. 82 a, 1) lesen wir eine Stelle, welche in andern Ausgaben eine andere Stellung einnimmt, z. B. in der Wiener Ausgabe von Weiß sich daselbst Perek 11 § 16 (f. 93 a Ende) befindet und auch in Jalkut § 626 aufgenommen ist. Während die Sifra-Ausgaben lesen כאדם שהוא קץ ממזונו, hat Jalkut קוט, hingegen liest Simson שקונט und fügt erklärend hinzu: נוקט מיצר ורוצה להקיא. Das נוקט in der Erklärung ist wohl nur Schreibfehler für das קונט des Textes, wie in unsern Thargumen gleichfalls mehrfach der erstere Stamm für den letzteren vorkommt, woher er bei Buxtorf und bei Musafia erscheint, während Levy ihn richtig nach Handschriften und alten Ausgaben auch an jenen Stellen in קנט berichtigt. Diesen nun, welcher in der

thalmud. Literatur im Hifil vorkommt in der Bedeutung: ärgern, haben wir hier im Kal als: ärgerlich sein, Widerwillen gegen eine Sache haben. Das Wort ist auch im Syr. gebräuchlich, auch im Arab., wo es die Bedeutung hat: hinderlich sein, an einer Sache verzweifeln.

Dies genüge, um darauf hinzuweisen, daß eine kritische Abhandlung über Sifra und seine Ausgaben eine wünschenswerthe Arbeit ist.

7. April.

VI.

Die hebräische Sprache — eine treue Ausprägung jüdischer Lebensanschauung.

Unsere Zeit weiß die Fruchtbarkeit der Aufgabe zu würdigen, welche sich zum Ziele stellt, in das Wesen der Sprachen einzudringen, in deren geistigen Gehalt, wie er sich im Baue, im Wortvorrathe und in den Satzwendungen offenbart. Aus dem Ausdrucke, welchen ein Volk für Begriffe und Empfindungen ausprägt, wird dessen eigenthümliche Vorstellungs- und Gefühlsrichtung erkannt. Es mag uns daher nicht wundern, wenn von verschiedenen Seiten aus sich Versuche begegnen, die von einander ganz unabhängig unternommen werden und dennoch so schön sich ergänzen. Um so willkommner sind sie, um so sicherer ihr Ergebniß, weil sie zu verschiedenen Zwecken angestellt, unbefangen ein jeder den eignen Zweck verfolgend, in traulichem Einklange ein gemeinsames Ziel erreichen.

Das ist auch für die Betrachtung der hebräischen Sprache ganz absichtslos jüngst hervorgetreten. Für Gesinnung und Gemüthsrichtung des jüdischen Volkes bietet die Sprache ein sichereres Zeugniß als seine alte Geschichte, die höchst trümmerhaft uns zugekommen; dazu mußte der schwere Kampf gegen feindliche Mächte die Verwirklichung der innersten Gesinnung oft trüben, die Schwäche der äußern Existenz ließ die tiefinnerliche Bewegung nicht zum vollen und reinen Thatausdrucke gelangen. Aber das Wort schmiegt sich eng an Geist und Herz an und lieh dem Seelenleben den warmen Ausdruck, der im rauhen äußern Leben nicht selten erstarrte.

Sinnig und anmuthig wird in einer kleinen Schrift von Hrn. Dr. Carl Abel „über den Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen" gehandelt[1]). Vier Sprachen werden dafür ausgewählt: lateinisch, englisch, hebräisch und russisch. Wir müssen für die feinen Bemerkungen, welche in dieser Gesammtbetrachtung in Beziehung auf die dabei hervortretende geistige Eigenthümlichkeit der verschiedenen Völker gemacht werden, den Leser auf das Büchlein selbst verweisen, können uns aber nicht enthalten, die Ergebnisse, welche der Vfr. für das Hebräische gewinnt, ausführlicher aufzunehmen. Wir müssen dazu die Hauptstellen mit des Vfrs. eigenen Worten wiedergeben, und wird derselbe keinen Anstoß daran nehmen, wenn sie dadurch auch nach andern Kreisen hin verbreitet werden.

„Ahav, die Liebe als reines Gefühl, — die sich zwar auch bethätigen kann, es aber nicht zu thun braucht, um ihrem Begriffe zu genügen, bedeutet sowohl die Liebe zwischen Mann und Weib, als auch zwischen Eltern, Kindern und Geschwistern, zwischen Freunden, Genossen und Bekannten, und allen Menschen überhaupt. . . . Zwischen Mann und Weib ist es sowohl Leidenschaft als ruhige, eheliche Neigung. Als Leidenschaft ist Ahav der höchsten dichterischen Ausschmückung fähig, wie wir uns aus dem hohen Lied erinnern, wo die Liebe „als Panier über den Geliebten gehalten", und die ganze Natur zur würdigen Schilderung ihrer Süßigkeit durchsucht wird. Auch die Hingebung der Liebe, die dem geliebten Wesen gerne dient und keine Mühe in seinem Dienste scheut oder auch nur empfindet, ist der Bedeutung des Wortes von den ältesten Zeiten an, beigemischt (Gen. 29, 20). Darüber noch hinaus bezeichnet es eine glühende Leidenschaft, die sich höher schätzt, als alles irdische Gut, und reicht damit in eine Sphäre hinein, in welcher die Liebe als das Ideal des Lebens erscheint (Hohel. 8, 7). Doch wurde das Wort in diesem Sinne, der allen europäischen Dichtern nunmehr so geläufig geworden ist, vormals nur selten gebraucht. Das jüdische Alterthum kannte dies Gefühl, das das Leben verschleudert, um der Liebe zu dienen, wohl als eine rauschende jugendliche Aufwallung, aber noch nicht als eine ausgesprochene Gesinnung, die

[1]) Berlin, Lüderitz 1872. 63 Seiten. Das Schriftchen bildet Heft 158 u. 159 der „Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von Virchow u. Holzendorff".

mit dem Bewußtsein der Berechtigung auftritt, oder als eine recipirte Tändelei.

Die weite Bedeutung des Wortes schließt die Liebe Gottes zum Menschen (Hosea 3, 1), die Liebe des Menschen zu Gott (Deuter. 6, 5) und die Nächstenliebe ein (Spr. 10, 12). Alle drei Begriffe wohnen der jüdischen Denkweise und Sprache seit den Tagen der ältesten geschichtlichen Denkmäler des Volkes inne. Sie werden je nach dem religiösen Charakter der verschiedenen Perioden stärker oder schwächer, und trennen sich allerdings niemals, selbst in den Zeiten des Neuen Testamentes nicht, von der gleichzeitigen Auffassung Gottes als eines strafenden Richters, oder der Pflicht des Menschen, das Schwert zu führen gegen die Bösen. Aber schon in den früheſten und rauheſten Epochen, wo die letztere eifervolle Anschauung noch stark war im Volke Israel, tritt mildernd die höchste Idee auf, zu welcher der Mensch sich in Bezug auf die Züchtigungen Gottes erheben kann. Gott wird ein Vater genannt, der seine Kinder straft, um sie zu bessern (Deut. 8, 5). Gott liebt also, selbst wo er straft. Er zürnt also nicht, weil er die Mißachtung seines Willens empfindlich aufnimmt, sondern nur unserer selbst wegen, weil er unsere Fehler durch Rüge und Zucht zu entfernen sucht. Ein Gott, der liebt, selbst wo wir gegen ihn gesündigt, wird auch vom Menschen Hülfe, Nachsicht und Verzeihung gegen seines Gleichen wollen. So bedeutet denn Ahav also auch das allgemeine Band der Nächstenliebe, das die Menschen zusammenhalten soll, und das zu knüpfen als eines der hauptsächlichsten Gebote des Ewigen hingestellt wird (Lev. 19, 18). Je weiter zurück in das um Land und Leben kämpfende Alterthum hinein, desto mehr ist diese Gesinnung auf das eigene Volk beschränkt; je weiter vorwärts aber die Festigung des Staates und die Entwickelung des Glaubens schritt, desto mehr strebte sie sich zu der weltumfassenden Stärke zu entwickeln, die sie . . . in allen Landen geltend zu machen gesucht hat (Deut. 10, 18. 19). Aus dieser Quelle ist der Gedanke der göttlichen Liebe, und der allgemeinen brüderlichen Gesinnung aller Geschaffenen in die Stätten der heutigen Civilisation geflossen. Die Geschichte des ebräischen Wortes ahav bildet ein heiliges Kapitel in der Geschichte der Menschheit . . . .

Chesed ist eine Gnade aus gutem Willen, häufig auf dem Boden der Liebe erwachsend. Eine Gesinnung, die gerne wohlthut, weil sie die thätige Liebe, die in dem Wohlthun liegt, als das

schöne Vorrecht des Mächtigen betrachtet (Jes. 54, 10). Eine Stimmung und eine Handlung, die auch unter Gleichgestellten stattfinden kann, und dann, indem der beigemischte Ton der Herablassung etwas zurücktritt, um so nachdrücklicher eine große Liebe bezeichnet, welche aus reinem Wohlwollen entsprungen, dem andern recht sehr zu nützen bestimmt ist. Eine Huld, die, ob sie nun von einem Höhern oder Gleichen ausgehe, ersprießlich wird, und an deren Ersprießlichkeit der Geber oftmals einen warmen innern Antheil nimmt. Diese Herzensgüte des Wortes tritt besonders in den Fällen hervor, in welchen derjenige, dem die Huld erwiesen wird, sich keineswegs in einer Bedrängniß befindet, sondern nur aus dem freien Impuls des andern eine Gunst empfängt (Gen. 24, 49); oder wo es sich nicht einmal um eine specielle Gewährung, sondern nur um eine allgemeine freundschaftliche Gesinnung handelt, welche zwischen zwei Personen herrscht (Jos. 2, 14); oder wo das Wort geradezu Frömmigkeit, d. h. Liebe zu Gott bedeutet, und durch die unerreichbare Erhabenheit des Geliebten somit nicht einmal die Möglichkeit einer Gunstbezeigung gegeben ist (Neh. 13, 14). Derselbe Grundzug erwärmt auch den Charakter des Wortes in den unzähligen Stellen, wo es von Gott in seiner Beziehung zu den Menschen gesagt wird, und den himmlischen Wohlthäter zu dem liebenden Freunde unseres Geschlechtes macht. Ueberall ist es eine gewährende, und gewöhnlich eine gern gewährende Gnade.

An die freundliche Huld des chesed schließt sich das liebende Erbarmen des racham. Wie chesed mehr als bloße Gnade, so ist racham mehr als bloßes Mitleid. Das eine freut sich gnädig sein zu können; das andere hilft nicht nur dem Unglücklichen, sondern liebt ihn, weil er unglücklich ist. Racham heißt in der That ebenso sehr gefühlvoll und zart, als wohlthätig; will ebenso schonen als helfen (Ps. 103, 13). . . . Auch Gott selbst übt die Thätigkeit des racham gegen die irrenden Menschen, denen er verzeiht und gegen die er mitleidige Gnade für Recht ergehen läßt. Von den andern biblischen Büchern nicht zu sprechen, ist Jesaias in seinen stürmischen Ergüssen über die Austreibung und Rückkehr der Juden voll von diesem Gebrauch des Wortes . . . .

Chen, chanan ist ein ermäßigtes chesed. Ist letzteres liebende Gnade, so ist ersteres nur liebende Gunst. Beruht letzteres auf der ganzen gütigen Gesinnung des Gewährenden, achtet es wenig auf das Verdienst derjenigen, dem gewährt wird und erweist es

große Gnaden, die einen beträchtlichen Einfluß auf das Geschick des andern haben; so entspringt ersteres dagegen nur einem Wohlwollen, das aus dem sinnlichen oder geistigen Wohlgefallen an dem andern hervorgeht, und sich häufig wenigstens in weniger wesentlichen, und nur im gewöhnlichen weltlichen Sinne vortheilhaften Gunstbezeigungen manifestirt. In chesed fällt die größere Gabe mit der größern Gesinnung zusammen; in chen genügt für die geringere Erweisung ein weniger weites Herz. Chen, chanan wird allerdings auch von Gott gesagt, wo dann gewöhnlich ein vertrauliches Verhältniß Gottes zum Menschen angedeutet wird, aus dem sich die erzeigte Gunst wie natürlich erklärt (Ex. 33, 17). Es ist aber ebenso oft die Gefälligkeit, die einer dem andern erweist, von dem er sich angesprochen fühlt, und die je nach den Umständen von substantieller, oder auch von einer weniger bedeutenden Natur sein kann. Es ist chen, wenn die Egypter den Juden Silber und Gold geben, Ex. 3, 21; es ist ebenso chen, wenn Saul dem David erlaubt, ihn mit Zitherspiel zu unterhalten. 1. Sam. 16, 22. Man muß gestehen, daß in den Verhältnissen des Alterthums, in denen der Kampf mit der Natur, mit den eigenen Stammesgenossen und fremden Völkern ein harter war, die meisten Gefälligkeiten wesentlichere Dienste in sich schlossen, als heute, wo man sich mancherlei gegenseitig erweist, das der Andere sich fast ebenso leicht selbst verschaffen kann, als man es ihm zukommen läßt. Indessen gab es natürlich auch damals schon kleinere Freundlichkeiten, die, gerade weil ihre Versagung zu ertragen war, da wo sie erzeigt wurden, einen doppelt angenehmen Eindruck machten, und den gewöhnlichen Geschäften des Lebens einen Schimmer humaner Gesinnung mittheilten. So werden Bitten, denen man heutzutage vielleicht ein „Wenn es Ihnen beliebt" voranschickt, gerne eingeleitet mit „Wenn ich chen gefunden habe in deinen Augen." So steht chen mit Vorliebe, wo es sich um diese oder jene kleinere Leistung handelt, die sich aus den augenblicklichen Umständen ergiebt. So dient es, in einer noch höflicheren, aber noch weniger buchstäblich gemeinten Redeweise „Möge ich chen finden in deinen Augen", zu Höherstehenden gesagt, fast als ein „Ich empfehle mich Ihnen, leben Sie wohl." 1. Sam. 1, 18.

Aber wie wir aus den Fällen entnehmen können, in denen dieselbe oder eine ähnliche Formel zu ernsten beschwörenden Aufforderungen gebraucht wurde (Gen. 47, 29), muß selbst da, wo sie

eine mattere Bedeutung hatte, der Grundton des Wortes mit angeklungen haben, der durchaus auf eine thätige, aus Wohlgefallen erzeugte Liebe hinausging. War er doch so stark darin enthalten, daß das Wort gelegentlich geradezu als „lieben" und „liebkosen" gebraucht wird (Hiob 19, 17). Diese letztere Eigenschaft sichert dem Wort seinen Platz in der Begriffsreihe, die wir behandeln, und seinen Werth in der Psychologie des Volkes, das es geschaffen."

Daran schließt sich nun als „Ergebniß" (S. 36): „Die starke Seite der Ebräischen Sprache in der vorliegenden Gedankenreihe ist die Liebe Gottes zum Menschen, die Liebe des Menschen zu Gott, und die allgemeine Liebe der Menschen unter einander. Der letztere Begriff wird vorwiegend als thätige, helfende Liebe genommen, und so mannigfaltig nüancirt, daß drei Worte zu seiner Vertretung vonnöthen sind. Die Huld des Höheren, die aus gütigem Charakter kommt, und sich auch äußert, um den Glücklichen noch glücklicher zu machen; die Gunst, die durch Wohlgefallen erworben wird; und die Barmherzigkeit, die dem Leidenden weichen und willigen Herzens naht — jedes hat seinen besondern Ausdruck (Chesed, Chen, Racham). Man sieht, es ist ein religiöses Volk von erregbarem, expansivem Temperament gewesen, das seine Liebe nach diesen Kriterien vertheilt hat".

So wird das tiefste Gemüthsleben des Juden aus dem reinen Sprachquelle erschlossen, in dem warm und lebensvoll die Gesinnungen sprudeln und als sanftkräuselnde Wortwellen sich uns ans Herz legen. —

Nach einer andern Richtung hin hat Curtius in einem geistvollen Vortrage, einem Festgruße zum Geburtstage des Kaisers, in der Art des Grußes bei den alten Völkern die Seeleninnigkeit der Israeliten erkannt und dargelegt. Wir können hier nur den knappen Bericht einer hiesigen Zeitung benützen; aber in diesem dürftigen Auszuge ist Tendenz und Auffassung dennoch genügend sichtbar.

„Der Redner gab — so faßt der Berichterstatter es kurz zusammen — eine geschichtliche Darstellung der Bedeutung des Grußes, welcher nach Nationalität, Sitte und Religion unendlich verschieden gewesen sei, der aber immer das Zeitalter und den Bildungsgrad eines Volkes erkennen lasse. Dem überschwänglich unterthänigen Orientalen gegenüber hatte der freie Hellene eine maßvolle Art des

Begrüßens: „Sei froh“ oder „freue Dich“, aber knechtische Grüße treten an deren Stelle und man erniedrigte sich zu Götzen, als das harmonisch angelegte Wesen der Hellenen zerriß, als die Sophistik sich breit machte. Auch in Rom griff mit der Herrschaft der Cäsaren das orientalische Unwesen um sich und machte den freundlichen Gruß: salve, vale zu nichtssagender kriechender Lüge. Aber dem auserwählten Volke der Israeliten war inmitten des Orients die geistige Vertiefung des Grußes vorbehalten, auf den einzigen, höchsten, unsichtbaren Gott, auf den Urquell alles Seins bezogen sie alle Verhältnisse; der Imperativ des Grußes war hier umgewandelt in den Segenswunsch: Friede sei mit Dir und Deinem Hause! Die hellenische Freude und die römische Kraft waren hier zurückgeführt auf das geistige Band, das den Menschen mit der Gottheit verknüpft.“

Aehnliche Betrachtungen sind es, auf die ich in einer Vorlesung zur „allgemeinen Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums“ im Sommersemester 1872 gelangt bin. Ich hatte als ersten Theil den sprachwissenschaftlichen in's Auge gefaßt und auf die Erkenntniß des im Judenthume herrschenden Geistes aus der Sprache gedrungen. Ich darf hier nicht auf den ganzen entwickelten Gedankengang eingehn, behalte mir vielmehr vor, diese „Einleitung“ auszuarbeiten und sie in vollem Zusammenhange der Oeffentlichkeit zu übergeben. Doch mag ich es nicht unterlassen, schon jetzt einen Punkt daraus der Betrachtung vorzuführen.

Wie im Gruße, nach Curtius, der Hebräer aus dem Rahmen des knechtisch sich niederwerfenden Orients heraustritt, in edler Menschenwürde und gewinnender Einfachheit sich dem Nebenmenschen zuwendet, so zeigt sich die Beziehung zum Nebenmenschen überhaupt als die gegenseitiger liebender Anerkennung, indem der Hebräer dafür nur den Ausdruck ach, Bruder, re'a, Genosse und Freund, kennt. Ganz besonders aber prägt sich die Ebenbürtigkeit, welche dem Weibe zuerkannt wird, die Zartheit der Gesinnung gegen das weibliche Geschlecht, dessen Schwäche nicht mißbraucht wird, dessen man sich vielmehr um seiner Schwäche willen um so vorsorglicher annimmt, in der hebräischen Sprache aus, und tritt die jüdische Würdigung des Weibes in vollen Gegensatz zu der herrschenden Anschauung des Orients. Die hebräische Sprache ist, und zwar nicht blos unter den morgenländischen, die einzige, welche für Mann und Weib dasselbe, nur geschlechtlich abgewandelte Wort

hat. Isch ist der Mann, ischa die Frau, also die Männin, die dem Manne vollkommen gleichstehende. Schon die Kirchenväter (Clemens, Eusebius u. A.) und der Midrasch (Bereschith rabba c. 18) kennen diese hebräische Eigenthümlichkeit und glauben daraus den Schluß ziehen zu dürfen, daß das Hebräische die Ursprache sei; uns erweist sie sich hiermit als die Sprache ursprünglicher edelster Anlage. Etymologisch mögen noch in mancher andern Sprache die Worte für Mann und Weib sich auf dieselbe Wurzel zurückführen lassen; allein daß sie sich dann im lebendigen Ausdrucke so sehr entfrembet haben, so daß ihr gleicher Ursprung kaum mehr kenntlich ist, zeigt gerade wie die Anschauung der Gleichheit nicht lebensfrisch genug war, um sich im gangbaren Worte zu behaupten, während der Hebräer daran unerschütterlich festhielt. — Besondere Zartheit bekundet die Sprache im Ausdrucke der Stellung, welche den untergeordneten weiblichen Hausgenossen angewiesen wird. Der männliche Hausgenosse ist Sklave, Knecht, „der Arbeitende und Dienende", 'ebed, davon aber giebt es kein Femininum. Vielmehr ist die weibliche dienende Hausgenossin ein „Hausmütterchen", „Pflegerin", amah, verwandt mit em, Mutter, und omen, Erzieher, oder gar sie ist „Familienglied", schifchah, ein Theil der mischpachah, Familie. Von beiden Worten giebt es wiederum kein Masculinum. — Wo das Weib eine solche Stellung einnimmt, da muß auch in der Ehe dessen Gleichberechtigung anerkannt sein. Die Sprache hat für eine Nebenfrau in sich selbst keinen Ausdruck; für das Kebsweib muß sie ein Wort aus der Fremde entlehnen. Pilegesch ist kein heimathlich hebräisches Wort, gehört vielmehr, nach dem Vorschlage Pi zu urtheilen, eigentlich Aegypten an, wo diese Vorsylbe den Artikel bildet, und ist von dort auch zu Griechen (pallax) und Römern (pellex) übergegangen.

Eine Sprache, die in ursprünglicher Ausprägung und dauerndem Festhalten die liebende Gesinnung und That nach allen Beziehungen so zart und kräftig auszudrücken sich gedrungen fühlt, edle Menschenwürde und gemeinsame Beziehung auf Gott in der Anrede an den Nebenmenschen darlegt, die Gleichheit der Geschlechter, die Ebenbürtigkeit des Weibes, schonenden Zartsinn auch gegen die dienende Hausgenossin im Worte nachdrücklich betont — eine solche Sprache legt ein beredtes Zeugniß ab für die Gesinnung des Volkes, dem sie entquillt.

31. März 1873.

VII.

Polemik der Drusen gegen den Pentateuch.

Von Prof. Dr. Ignaz Goldziher.

Ganz im Gegensatze gegen die muhammedanische Orthodoxie, welche in den Büchern des alten ebenso wie des neuen Testamentes Fälschungen, Interpolationen und Auslassungen wittert, und die Lebensberechtigung ihrer Confession zum großen Theile auf diese Voraussetzung begründet, war die muhammedanische Mystik von allem Anfang her geneigt, sich mit den Religionsbüchern der Juden und Christen in einer für diese günstigeren Weise auseinander zu setzen. Es war ihr dies vermöge ihres Verhältnisses zum Koran auch sehr gut möglich, und die Toleranz, welche ihr in allen ihren Entwicklungsstadien eigenthümlich, unterstützte sie in der Würdigung derjenigen Bücher, gegen welche der orthodoxe Islam in der leidenschaftlichsten Weise polemisirte. Daher kommt es auch, daß in den Schriften der Mystiker Citate aus Thorah und Psalmen sehr häufig vorkommen, freilich darunter auch eine ganze Menge unzutreffender Anführungen. Ja der Mystiker kann sich auch bis zur Lobrede auf die ihm fremden Confessionen versteigen und in ihnen „asrâr“ (Geheimnisse) finden, die ihm als Belege für sein eigenes System dienen [1]). Al-Ǵîlî, ein muhammedanischer Mystiker des XIV. Jahrhundertes — dessen Werk „der vollkommene Mensch über die Kenntniß der letzten und ersten Dinge“ ein vollständiges Material fürs Studium dieser Frage bietet —, findet sogar in dem jüdischen Ceremonialgesetze, den Speiseverordnungen u. s. w. Geheimnisse von solch anlockender Kraft, daß er dieselben zu veröffentlichen sich nicht getraut, aus Furcht, die gläubigen Muhammedaner würden ihren Propheten im Stiche lassen und dem Schoße des Judenthums zueilen.

„Wisse — so schließt er seine Besprechung der hebräischen Schriften — daß die Juden zweimal täglich die Einheit Gottes

---

[1]) Allerdings ist die Definition der Ausdrücke „Thorah“ u. „Psalmen“ sowie der Gesetzestafeln in muhammedanisch-mystischem Sinne eine so sublimirte, daß sie für den Uneingeweihten fast unverständlich klingt. Man sehe nur beispielsweise die betreffenden Artikel im Calcuttaer Dictionary of thechnical terms, oder bei al-Ǵîlî Blatt 103 ff.

„(tauḥîd) im Gebete bekennen (ich werde das Geheimniß des Ge-
„setzes später besprechen); daß sie am jôm Kippûr d. i. am ʻAśûrâ-
„tage (zu Beginne des Jahres) Gott durch Fasten dienen — von
„dessen Geheimniß ich auch später zu sprechen beabsichtige — [1]);
„daß sie ferner den Sabbâth beobachten. Diese Beobachtung besteht
„nach ihrer Sitte darin, daß Keiner irgend etwas ins Haus bringen,
„oder aus demselben hinaus tragen darf, womit die Vermehrung
„des Vermögens beabsichtigt wird, oder was zur Speise gehört;
„daß an demselben die Eheschließung [2]), Kauf und Vertrag ver-
„boten ist, und daß man sich an diesem Tage ausschließlich dem
„Dienste Gottes weiht, wie es in der Thôra heißt: Du und dein Knecht
„und deine Magd gehöret am Sabbathtage Gotte" [3]). In Folge
„dessen ist es ihnen auch untersagt, am Sabbath etwas Neues her-
„vorzubringen, was zu den Dingen dieser Welt gehört; am Sabbath
„darf demnach nur dasjenige gegessen werden, was man schon am
„Freitag vorbereitet [4]). Der Ruhetag beginnt mit dem Untergang
„der Sonne am Freitag und schließt mit der Abendröthe am
„Samstag . . . . Nun verstehe dies Alles.
„Würden wir mit der Darlegung der Geheimnisse ihrer Speise-
„gesetze beginnen, die ihnen Moses vorgeschrieben, oder von
„ihren Festtagen sprechen und was ihnen in Bezug auf diese von
„ihrem Propheten vorgeschrieben wurde, oder wollten wir alle ihre
„gottesdienstlichen Bräuche und die in diesen steckenden göttlichen
„Geheimnisse besprechen: so *fürchteten wir, daß viele der
„Unwissenden danach verlangen könnten und sich
„von ihrer Religion abwenden möchten, weil sie die
„Geheimnisse dieser letzteren nicht kennen* [5]). So

[1]) Was ich übrigens in seinem Buche nicht gefunden habe.

[2]) ولا يحدث فية نكاحًا ولا بيعًا ولا عقدًا.

[3]) كقوله فى التوراة انت وعبدك وامتك للّه يوم السّبت.

[4]) ويكون ماكوله ممّا جمعه يوم الجمعة.

[5]) ولو اخذنا فى الكلام على اعيادِهِم وما أَمَرَهُم فيها نبيُّهُم وفى جميع تَعَبُّدَاتهم وما فيها من الأَسْرارِ الالهيّة خَشَيْنَا

„wollen wir uns denn von der Veröffentlichung der Geheimnisse „der Religionsgebräuche der ahl ul Kitâb zurückhalten und lieber „dasjenige kundgeben, was noch vortrefflicher als jene ist: ich meine „die Religionsgeheimnisse des Islâm; denn dieser hat alles in jenen „Zerstreute verbunden, und es giebt Nichts von den Geheimnissen „Gottes, zu denen uns nicht unser Prophet und seine Religion an„geleitet hätte. Muhammed's Religion ist die vollkomenste der „Religionen; sein Volk das beste der Völker." [1])

Ich glaube nicht, daß je eine muhammedanische Feder, dem jüdischen Ceremonialgesetze mehr geistigen Gehalt zugemuthet hätte als dieser Mystiker und es ist allerdings zu bedauern, daß er mit seinen Geheimnissen so ängstlich zurückgehalten. Es wäre immer höchst interessant gewesen zu untersuchen, in wieweit etwa die kabbalistische Vergeistigung der Ritualgesetze mit den muhammedanisch-mystischen zusammentrifft.

Welch himmelhoher Unterschied ist nicht zwischen der toleranten Anschauung dieses Mystikers [2]) und der eines Ibn Ḥazm oder Ibn Ǵaurîa, von deren hieher gehörigen Abhandlungen wir an einem anderen Orte einige Proben lieferten [3])! Wenn wir uns aber zu einer der verkommensten Abzweigungen der arabischen Mystik wenden, so werden wir in dieser Hinsicht ganz andere Urtheile und Anschauungen anhören und beobachten. Freilich ist die Secte der Drusen, denn diese meinen wir, wie sie in ihren Bergabhängen, abgeschieden von aller friedlichen Berührung mit irgend welchen Culturelementen, ihren sinnlosen Mysterien lebt, auch schon deshalb, weil ihre Tendenzen mehr politischer als theoretischer Art sind, kaum mit den mystischen Systemen zu vergleichen, die wir im

---

على كَثِيرٍ مِنَ الجُهّالِ أن يَعْتَرُّوا به فينحرفوا عن دينهم لعدم علمهم باسراره.

[1]) Handschrift der Wiener Hofbibliothek, Neuer Fond nr. 326 Bl. 222 verso.

[2]) Von Plato sagt er z. B. (Bl. 157 recto) „Ich habe einmal dem Plato begegnet, den die اهل الظّاهر unter die Ungläubigen zählen; ich sah wie er die ganze Ueberwelt mit Licht erfüllte und mit Glanz; ich sah, wie er einen Platz einnahm, einen so hohen, wie ihn nur noch einer der Heiligen einnimmt".

[3]) In Kobak's Jeschurun Bd. VII.

Allgemeinen unter „muhammedanischer Mystik" verstehen; doch hat sie ihre eigenthümliche Incarnationstheorie, ihre ʿakkâl kaste (Verständige), u. s. w. in die Kategorie der Mystik erhoben [1]). Was im Allgemeinen ihre Toleranz betrifft, so üben sie dieselbe in privatrechtlicher Beziehung gegen ihre christlichen Nachbaren in großem Maße aus. Wir haben jedoch hier nicht vor, ihre praktische Duldsamkeit in Betracht zu ziehen, sondern vielmehr ihre theoretischen Aufstellungen betreffs der Bibel zu beobachten. Ohne Zweifel enthalten die, besonders auf den Bibliotheken zu Paris und Berlin befindlichen drusischen Handschriften so manches Material für dieses Thema; uns lag als Quelle für nachfolgende Mittheilungen eine kleine Sammlung von drusischen Abhandlungen, auf der k. k. Hofbibliothek in Wien (Gemischter Fond Nr. 55) unter dem Titel رسائل درزيّة, vor, unter denen die fünfte, betitelt: الكنز المورود فيما بقى علينا من نقض شريعة اليهود (S. Flügel's Catalog der Wiener Handschriften III p. 37), wie schon die Aufschrift zeigt eine refutatio der jüdischen Religionsschriften vor hat. Es ist allerdings etwas schwierig, sich durch die abstruse Ausdruckweise dieses drusischen Theologen hindurchzuwinden, und es bedarf auch eines eigenen Studiums, um sich in seine sonderbare Terminologie hineinzuleben.

Man kann bereits aus dem Flügel'schen Catalog der Wiener Handschriften, wo auch die unsrige (a. a. O.) verzeichnet ist, ersehen, daß sich die Polemik der Drusen um die sieben Grundsäulen der jüdischen Religion dreht u. z. 1) die Beschneidung; 2) das Opfergesetz; 3) den Zehent, 4) den Sabbath, 5) das Gebet, 6) die Wallfahrt, 7) den Religionskrieg. Der Verfasser hat, wie aus seiner ganzen Abhandlung zu folgern ist, seine Angaben nicht blos auf Hörensagen begründet, wie dies bei vielen muhammedanischen Polemikern der Fall ist; er war aber trotzdem über den Gegenstand seiner Kritik nicht genügend unterrichtet, da er auf Schritt und Tritt durchblicken läßt, daß er den Dingen, von welchen er spricht, ziemlich fern stand.

---

[1]) Man kann sich über diese Secte am besten unterrichten aus de Sacy's Exposé de la religion des druzes (Paris 1838) 2 Bde., und aus desselben einzelnen „Mémoires" über diesen Gegenstand. S. auch Nicoll's Catalog p. 411. Auch in dem populär gehaltenen „Die heutigen Syrer" (Stuttgart 1845) ist manche schätzbare Mittheilung zu finden.

Der Gegenstand seiner polemischen Auslassungen ist nur der „vierte Sprechende" (النّاطِق الرّابع) nämlich der „Gesetzgebende" Moses. Dâwid „der dritte Bruder", und Jesajas der vierte Aufrichtige" der hier mit Sueib (Jethro?) identificirt wird [1]) — sind den Drusen sympathischere Gestalten, und auch unser Verfasser beruft sich gerne auf sie, wenn er im Gegensatz gegen die Werkheiligkeit und den Lippendienst, auf innere Religiosität dringt. Ja der „dritte Bruder" muß ihm auch mit einer Beweisstelle für die drusische Construction der Weltgeschichte herhalten [2]), und die drusische Sittenlehre begründen helfen [3]), überhaupt für manches drusische Dogma, die „loci probantes" liefern. — Die Stelle Psalm L v. 15 ff. wird auf den dritten nâṭiḳ bezogen; der „Muttersohn" ist Noah, der zweite nâṭiḳ; „der Zweifel" (womit das hebr. דֹּפִי übersetzt wird) ist jenes Unrecht übende Gesetz, welches der „Sprechende" erfand. Die aus den Psalmen angeführten Verse werden im Sinne der drusischen Mystik erklärt oder derselben angepaßt; zu den am meisten mißhandelten Stellen gehört Psalm LXXV, v. 5—9.

Was nun die eigentliche Polemik betrifft, so beutet der Druse folgende Beobachtungen aus, um an den oben erwähnten sieben Grundsäulen der jüdischen Religion zu rütteln:

1) will er die Bemerkung machen, daß das mosaische Gesetz gegenüber der geistigen Auffassung der Religion, wie sie Jesajas vertritt, die äußerliche Werkheiligkeit anordnet und den Schwer-

---

[1]) Blatt 60 verso قال فى شعر شعيا النبى وهى الحبيب شعيب الصفى الرّابع.

[2]) Blatt 53 verso, der Vers nämlich: الرّبّ يتكلّم من صهيون حَوّلَ جماله اللّهُ ياتى جهاراً الالهُ العظيم لا يسكت النارُ قُدّامَهُ تتّقِدُ حَوْلَهُ عاصف ارعد السّماء وفى الأرض يحكم لشعبه اجتمعوا اليه ابراره الكاتبين عهدَهُ على انفسهم لانّ الربّ تعالى هو الحاكم الدّيّان.

[3]) Bl. 56 verso. —

punkt seiner Religion in diese letztere setzt. Von den Opfern sprechend sagt er: „Das Psalmenbuch hat alles Dieses widerlegt in dem Liede[1]) Jesaja's, d. i. des Geliebten Šu'eib des vierten Aufrichtigen: (Psalm L v. 7—12), ferner durch folgenden Vers: القُرْبان الذى تقدّموه نجس عندى ولم يقبل نفسى [مِن] بيْتك يا اسرائيل شيئًا لانّ الذّبيحة الذى يُسَرُّ بها الالهُ الاعظم الصِّدْقُ والعبادة بالعرفة الحقيقيّة للرّبّ مع التّسْبيح[2])

Betreffs der Beschneidung sagt der Verfasser: „Meine Brüder! wenn Ihr über die Beschneidung nachdenket, so werdet Ihr diese Sitte häßlich finden und gar keinen Nutzen herausfinden, den sie bringen könnte. Der „vierte Sprechende" sagt zwar, daß dies ein Befehl des Gottes Israels sei, und daß die Beschneidung den Menschen reinigt und ihn an Gott annähert, indem er sagt: „Wer die Beschneidung nicht vollzieht ist unrein vor dem Herrn" (نفس لم تعملها نجسة عند الرّبّ). Wir haben uns aber in unseren Zusammenkünften (مجالس) von dem Gegentheil dessen überzeugt, was er hier sagt; denn die Annäherung an die Majestät unseres Herrn ist von der Reinheit des Herzens, von der Erfüllung des Versprochenen, von der den Brüdern bewiesenen Liebe, von der Wahrhaftigkeit der Rede und von dem Unterlassen des Unrechts, wie Betrug und sündhaftes Handeln, bedingt". — Vom Zehent bemerkt er: „. . . . . . Dann sagt er (Moses) fortsetzend: Der Zehent

---

[1]) فى شعر شعيا. Worauf mag sich der drusische Polemiker gestützt haben, indem er dieses Lied des Asaf dem Jesaja zuschreibt?

[2]) Wir sehen, daß in dem größten Theil der hier angeführten Verse im Allgemeinen nur ein Anklang an wirkliche Bibelstellen anzutreffen ist, daß aber diese im Ganzen genommen, nicht nur wenig getreu wiedergegeben, sondern auch zuweilen ganz in drusischem Sinne umgemodelt sind. Eine andere Frage ist es jedoch: woher der Verfasser überhaupt seine Uebersetzungsproben hat? Ich mache nur noch darauf aufmerksam, daß der Uebersetzer das Wort حاكم sehr gerne anwendet und es genau von دَيَّان unterscheidet, ohne Zweifel, um den von den Drusen als Incarnation Gottes anerkannten Chalifen alḥâkim bi-Amr-allâh in der Bibel verkündet zu finden; z. B. oben: لانّ اللّه هو الحاكم الدّيّان für כִּי אֱלֹהִים שֹׁפֵט — „denn Gott ist al-Ḥakim, der Richter".

für Gott betrifft alljährlich Euere Felder, Weinberge und Oelbäume, und so oft etwas einkommt von Euerem Besitze, so bringet den Zehent dem Herrn, damit der Gott Jakob's segne Euer Hab und Gut". — Ihr aber Brüder der Herzensreinheit wißt aus der Tradition, daß wohlthätige Spende nicht dasjenige ist, was an Denaren gegeben wird; sondern das Unterlassen desjenigen, was den Rechtgläubigen von seinem Herrn entfernen könnte, wie Neigung zu dem Laster und Verächtlichen. Gott verfluche sie, ihre Gesetze und ihre Thaten und Alles was sie reden. Wir wissen ja, Ihr Brüder, die unserem erhabenen Herrn gehorchen, daß der „vierte Sprechende" mit der Veröffentlichung dieses Grundgesetzes nichts anderes beabsichtigte, als die Habe der Menschen betrügerischerweise an sich zu bringen und deswegen macht er seine Leute glauben, daß dies eine Offenbarung Gottes sei. Unser Herz ist aber frei von dem, was sie von ihm aussagen". —

Bei Gelegenheit des Sabbaths spricht er über die biblischen Texte im Allgemeinen. Die Aufzählung der Texte ist eine so auffallende, daß ich sie besonders erwähnen will. Nachdem er nämlich das Verbot des Feueranzündens (لا توقد في محلّتكم نارا في السبت) angeführt, citirt er aus der Thôra: احفظوا للرّبّ اربعة اعياد سنّةً لكم ولابناءكم تكن مكرمة كالسّبت الفطير قدّموا فية العشور للرّبّ الفصح قدّموا فيه الذّبائح للرّبّ العنصرة قدموا فيه النذور للرّبّ النّور قدموا فيه الاموال للرّب, und bemerkt: „Meine Brüder, die dem Aufrufe unseres Herrn allein Folge leisten, höret an, was in dem **Buche** (سفر) gesagt wird سبتكم مرذول عندى واعيادكم نجسة قدّامى لا اقبل منكم ما تفعلوه لانّ ستّتكم (G.!) نجسة عندى من أَمَرَكُم أن تحفظوا له سبتنا وتمسّكوا عنه عيدًا انّما العِيدُ عندى طاعةُ المرءِ لوصاياىَ ان سَمِعْتُم منّى خيرات الارض تاكلوا وان [لم] تسمعوا ياكلكم السّيْفُ (Jes. I.)

Es hält schwer zu bestimmen, worauf der Verfasser die Namen und die Bestimmung der vier Feste begründet, woher er auch die Trennung von فصح (פֶּסַח sonst — z. B. bei al-Bîrûnî — auch عيد الفسيح) und فطير hat, und was er sich unter dem „Feste

des Lichtes", an welchem man sein Vermögen dem Herrn darbringt, gedacht haben mag.

Die fünfte Grundsäule der jüdischen Religion: das Gebet, leitet der Verfasser von dem angeblichen Bibelverse ab, nach welchem Moses gesagt haben soll: „Nun ist das Zelt Gottes fertig, verziert mit Gold und Silber, nun so wendet Euch demselben zu und betet auf dasselbe hinschauend". „Diener unseres Herrn" — ruft er dem gegenüber seinen drusischen Lesern zu — „lasset Euch nicht irre leiten durch die Meister der Irreführung, welche eitle Dinge erfinden um Euch dem Dienst von Kälbern, Götzen [1]) und schön verzierten Steinen, sie mögen sich in welcher Richtung und an welchem Orte immer befinden, zuzuführen. Suchet — o Diener, Eures Herrn! — bei Eurem Herrn, keinerlei Mittelding, weder eine von den vier Himmelsrichtungen, noch einen im Feuer stehenden Busch, auch kein Kreuz, wie dieses bei den abtrünnigen Sündern geschieht. Wendet Euch nur zu unserem Herrn alḥâkim, erhaben ist er; ich wende ihm mein Angesicht zu Tags und Nachts". —

Auch gegen das Wallfahrtsgebot führt er seinen Jesaja-Su'eib ins Treffen. „Es wird vom Nâṭik (Moses) erzählt, daß er sprach: Wallfahrtet mit Euren Kindern an den Ort, an welchem sich das Stiftszelt befindet, und tretet ein in das Heiligthum, und haltet den Umzug, damit ihr Erbarmen findet" [2]). Was hier die Thora von der Wallfahrt sagt, ist ebenso unverständig wie das Opfern von Kälbern, das sich Besprengen mit ihrem Blute, der Umzug um das Zelt, das Tanzen vor der Lade, das Schlagen der Pauken und die eitle Unterhaltung mit Gesängen und Instrumenten. Dies alles sind unlöbliche Dinge, welche die Sinne zur Sünde aufregen.

Wir wissen aus der Tradition, daß die fünf Aufrichtigen mehrere Jahre hindurch die Wallfahrt unterließen, und das Heiligthum nicht betraten. Wir wissen auch, daß sich die Sache gerade dem, was der Nâṭiḳ gebot, entgegengesetzt verhält; vielmehr heißt es im Buche Jesaja's, d. i. des Śu'eib, des vierten Aufrichtigen:

---

[1]) Cod. الاثان. Ich lese: الاوثان.

[2]) هاجروا بانفسكم واموالكم الى حيث كان قُبَّة الزّمان وادخلوا ببيت المقدس وحجّوا تلقوا الامان.

Euer Vermögen und Euere Kinder gehören Gotte an, verschwendet daher von Euerem Vermögen, wenn Ihr es könntet [1]), nur dann wenn Ihr damit eine gottgefällige Handlung vollziehet; aber nicht für irgend welche körperliche Lust oder Eitelkeit; denn Gott zürnt den Verschwendern und liebt den gläubigen Knecht."

2) Bestrebt er sich nachzuweisen, daß die mosaischen Gesetze anderweitigen Berichten des A. T. widersprechen, daß sie von biblischen Personen nicht gehalten wurden. — So z. B. führt er zur Widerlegung des Beschneidungsgesetzes an, daß Josua „der vierte Grundstein" in der Wüste tîh vierzig Jahre hindurch die Beschneidung aufhob, und sie an keinem einzigen Hebräer von Groß bis Klein anwendete; indem dies in dem Taurât, an welchen sich die Juden halten, erzählt wird — sagt unser Druse — stellt sich also ein Widerspruch zwischen einem Stücke dieses Buches und dem anderen heraus [2]).

Vom Opfergesetze, aus welchem der Verfasser ein weitläufiges Stück citirt, redend, bemerkt unser Druse: „Dies Alles widerspricht dem, was Gott früher in den zehn Geboten (العشر وصايا) anordnete, nämlich: „Du sollst nicht morden, nicht stehlen, nicht unzüchtig sein, kein falsches Zeugniß ablegen", worauf dann das specielle Gesetz folgt: „Jeder der sich durch eine dieser Sachen verunreinigt, soll getödtet werden und außerhalb des Lagers hinausgeworfen werden" [3]). Dieses Gesetz nun wird durch das andere aufgehoben (nämlich durch dasjenige, welches für den Sünder Opfer anordnet, durch welche er Verzeihung für seine Verbrechen erlangen kann).

---

[1]) Cod. طعتم; ich lese: طقتم (etwa: gehorchet? G.)

[2]) ونظرنا الى فعل الاساس الرّابع يشوع بن النون مرقوم بالتوراة خلاف لما قال الناطق وذلك لمّا كانوا العبرانيون فى بريّة التّيه اربعين سنة رفع الاساس الختانة ولم يختن احدًا لا كبيرا ولا صغيرا فحينئذ ضادد القول لبعضه بعضًا فى التوراة التى تمسك بها اليهود.

[3]) ثمّ فَرَّد قائلاً كُلُّ نفسٍ تدَنَّسَتْ باحدِ هاؤلآء تُقْتَل وتُرْمَى خارِجَ المَحَلَّة.

3) Schreibt er diejenigen Gesetze, welche von den Israeliten eine Abgabe welcher Art immer, wie z. B. Opferthiere, Zehent, fordern, der Habsucht des Gesetzgebers und seines priesterlichen Bruders zu. Wir haben bereits oben gelegentlich der Bemerkung über den Zehent, diese Ansicht des drusischen Polemikers kennen gelernt. Am weitläufigsten läßt er sich in diesem Sinne in dem von den Opfergesetzen handelnden Paragraphen vernehmen: „Er (der nâṭiḳ nämlich) war aber mit Fleisch allein nicht zufrieden; kurz nach jenen Thieropfergesetzen verlangte er demnach von den Israeliten auch noch neben den Opfern reines weißes Weizenmehl, nachher wieder Fett und Milch, und befahl dem Aron von dem Mehle etwas als minchâ [1]) zu opfern, das Uebrigbleibende aber für sich und seine Kinder zu behalten. Doch mit all diesen Gaben nicht zufrieden, verlangt er etwas später noch mit Olivenöl zubereitete Brode, dann beansprucht er wieder zur Zeit der Ernte frische Aehren. Doch durch alles Dieses war er bei weitem nicht zufrieden gestellt; er schob vielmehr dem Herrn — der erhaben ist — Lügenhaftes unter, und sagte: Gott habe dies Alles den Israeliten befohlen". — Außer der Habsucht, ist es noch Grausamkeit und Lieblosigkeit des Moses, die er als die Quelle mehrerer Gesetze betrachtet. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet er die siebente Grundsäule der jüdischen Religion, „das Gebot des Krieges gegen die Feinde". „Es wird", sagt er, vom vierten nâṭiḳ erzählt, daß er sprach: Wenn ihr zum Kriege ausziehet und eine Stadt bezwinget, so tödtet ihre Bewohner und verbrennet ihre Habe". Dieses Gebot wurde dann auch durch Josua, den vierten Grundstein, im Kriege gegen ʿAmmôn und ʿAmâliḳ, Jerîḥô, Zebâḥ und Ṣalmînâʿ [2]) befolgt, indem er sich auf das Gebot Gottes, des Gottes Môse's [3]) berief. Fürwahr der Gott Mose's war nichts Anderes als die niedrige Leidenschaft seiner Seele, und die Lust seines Körpers, und sein betrügerischer Sinn, den in ihm die „absolute" Ungerechtigkeit erregte. Wie ganz anders klingt die Ueberlieferung, die wir von dem Diener

---

[1]) מִנְחָה wird hier durch: رَاحَة übersetzt.

[2]) Cod. وكذلك بزاباع وصماناع.

[3]) Hier wird Moses ausdrücklich موسى genannt, nicht wie sonst النّاطق الرّابع „der vierte Sprechende".

und Untergebenen unseres Herrn, von Ḥamza dem ersten Urgrunde, (اوّل العِلَل) empfangen haben: „Diener unseres Herrn, unser Herr beschützt Euch, ohne daß Ihr es wünscht u. s. w.“

4) Will er in den Psalmen die Verkündigung des Erscheinens des Gottmenschen Ḥâkim finden, ebenso wie sich die Drusen in dieser Beziehung auf eine Stelle im Evangelium Mathaei berufen. Die Stelle selbst, auf welche sich der Verfasser beruft, haben wir schon oben angeführt. Er fügt dieser Anführung und seiner wunderlichen Exegese noch die Worte hinzu: „Wisset, daß diese Worte unseres dritten Bruder's nichts anderes sind, als ein Argument gegen die abtrünnigen und bösen Juden; denn sie kennen seinen gebenedeiten Namen aus den Worten des Psalmenbuches; sie wissen ganz gut, wann die Zeit seiner Erscheinung erfüllt war, fürchteten sich aber unserem Herrn Gehorsam zu leisten. Denn er (der Psalmist) sagt ja ganz deutlich: „er ist der ḥâkim, der Richter“. Wir wollen Euch nur noch wissen lassen, daß dieser David der Aufrichtige zur Zeit Abrahams war; er ist der Erste der gnadenvollen und aufrichtigen Brüder bei unserem Herrn dem allwissenden König“.

Soweit in Kurzem der Ideengang unseres drusischen Polemikers. Wir sehen, daß die Polemik der Drusen gegen die biblischen Bücher eine ganz andere Richtung nahm als die der Muhammedaner. Diese erklären die biblischen Bücher für gefälscht durch Esra und seine Collegen; an den reinen Intentionen Moses' zweifeln sie nicht, denn er ist ja Vorläufer und Voraussetzung des Siegels aller Propheten. Die Drusen lassen in Moses einen derjenigen Irreführer des israelitischen Volkes auftreten, die ihrem Volke im Namen Gottes falsche Gesetze verordnen, und die in dieser Weise irregeleitete Welt dem historischen Wendpunkte entgegen führen, der die Incarnation Gottes in der Erscheinung Ḥâkim's nothwendig machte.

Die drusische Besprechung der mosaischen Gesetze scheint nicht nur auf dem Wege der Literatur geschehen zu sein; der Umstand vielmehr, daß ein so wenig schriftstellerisches Völkchen einen Gegenstand literarisch bespricht, deutet darauf, daß dieser auch in den religiösen Zusammenkünften vielfach erörtert werden mochte. Auch die mir vorgelegene Abhandlung bezieht sich in zwei Stellen auf

magâlis, in welchen der hier schriftlich erörterte Punkt, in mündlichen Vorträgen der Seiche näher besprochen würde.

Pest im November 1872.

VIII.

Ben-Ascher und der angebliche Differenzpunkt in Betreff der Heiligkeit der Bibel zwischen Rabbinismus und Karäismus [1]).

Von Rabb. D. Oppenheim.

Das Dunkel, worin bisher die Entstehung und Entwicklung der Massora gehüllt war, beginnt allmählig sich immer mehr aufzuhellen. Die Studien von S. Pinsker, S. Baer und S. Frensdorff haben ganz neue, bisher unbekannte Quellen erschlossen. Die beiden Hauptvertreter der Massora: Ben-Ascher und Ben-Nafthali, welche man fast nur als mythische Personen kannte, treten immer mehr in den klaren historischen Vordergrund. Der berühmte Codex Ben-Ascher, den die Alten als Mustercodex betrachteten, ist durch den Reisenden Jakob Safir aufgefunden und in dessen Reisewerk, Eben Safir, Bl. 12—20, beschrieben worden. Durch die von Safir veröffentlichten Excerpte aus den alten Bibelcodices in Aleppo von Ahron b. Ascher und in Kairo von Moses b. Ascher ist das Zeitalter und die Familie Ben-Aschers, Vater und Sohn, genauer bekannt worden.

Hr. Prof. Dr. Graetz hat, Geschichte der Juden V. 344 und hauptsächlich in seiner Monatsschrift, 1871 2 ff. Ben-Ascher einen größeren Artikel gewidmet und ist darin auf Grund eines neu aufgestellten Differenzpunktes in Betreff der Heiligkeit der Bibel in ihrer Gesammtheit zwischen dem Rabbinismus und Karäismus zum Resultate gelangt, daß Ben-Ascher ein Karäer gewesen ist.

---

[1]) Die hier folgende Widerlegung ganz unreifer Einfälle würde vielleicht den Raum nicht verdienen, der ihr hiermit vergönnt wird, wenn die irrige Annahme nicht hie und da Eingang gefunden hätte. Auch die Annahme zweier ben Ascher, Vater und Sohn, entbehrt aller Begründung.

G.

Unterziehen wir jedoch die Hauptbeweise des Hrn. Dr. Graetz einer unbefangenern, gründlichern Prüfung, wiewohl uns an und für sich das Glaubensbekenntniß des Ben-Ascher gleichgültig sein kann: so zeigt sich, daß kein einziges Argument stichhaltig ist und was eigentlich viel wichtiger ist, daß der angebliche Differenzpunkt gar nicht existirt und darum auch nirgends zu finden ist. Merkwürdigerweise haben Hr. Dr. Graetz, sowie Hr. Dr. Fürst, Geschichte der Karäer I. 115 und Hr. Pineles, Darka schel Thora S. 271, von falschen Voraussetzungen verleitet, die wichtigste und wahrhaft klassische Stelle, die sich von Ben-Ascher erhalten, (Kontres Ha-Massoreth von L. Dukes S. 36: סדר המקרא וכו׳) gänzlich mißverstanden. Es verdient diese Stelle eine besondere Untersuchung, die wir ihr hier angedeihen lassen wollen, weil sie für die Geschichte der Massora von großer Wichtigkeit ist. Durch einen glücklichen Zufall liegen mir jetzt vier Rezensionen von dieser Stelle vor, die hier, da sie zahlreiche Varianten liefern, mit einander verglichen werden sollen, indem eben dadurch das Verständniß derselben vielfach erleichtert wird.

Voriges Jahr bot sich mir auf der Durchreise in Wien, wo R. Abraham Firkowitsch sich einige Zeit aufhielt, die Gelegenheit dar, aus einem alten defecten Codex massoretischen Inhalts, den mir bei einem kurzen Besuche Hr. Ab. Firkowitsch mit seltener Bereitwilligkeit zur Verfügung stellte, einiges abzuschreiben. Der Codex, wovon sich nur wenige Blätter erhalten, enthält unter andern die Schrift: דקדוק הטעמים Ahron's B. Ascher, welche zuerst in der rabbinischen Bibel (Venedig 1518) und dann von Dukes Kontres Ha-Massoreth (Tübingen 1846) herausgegeben wurde. Die von mir genommene Abschrift enthält einen großen Theil des erwähnten Werkchens, so wie auch einen Theil des von Prof. Delitzsch 1867 edirten Bruchstückes der Massora des Ben-Ascher" [1]. Den Namen des Schreibers des Codex fanden wir auf einem Blatte, so wie die Jahreszahl auf einem andern Blatte also angegeben:

אני יוסף בר יעקב הסופר כתבתי ונקדתי ומסרתי תקון הסופרים
על דעת ר׳ אהרן בן משה בן אשר, והוא מוגה באר היטיב

[1] S. Hammagid 1870 Nr. 46. S. 365, wo der Schreiber dieser Zeilen das Bruchstück mit einer Einleitung und Noten wieder veröffentlichte.

ועשיתי כפי יכלי שגיאות מי יבין מנסתרות נקני׳ ונשלם בחדש ניסן ארבעה אלפים ושמנה מאות ושמנים ושתים וסימניה דת״תפ״ב לבריאת עולם באסכנדריא של מצרים׳ אלהים יקרב הקץ אמן אמן׳

Daselbst findet sich nun auch die von Hr. Dr. Gr. vielgedeutete und falsch erklärte Stelle: סדר המקרא, die Jakob Safir, ibid. 16, b, aus dem von Moses b. Ascher geschriebenen Codex der Propheten und Hagiographen in Kairo ebenfalls excerpirte. Nebst dem Kontres Ha-Massoreth steht der Schluß der Stelle am Anfange der Massora magna zu den Psalmen. — ein Umstand den die Hrn. Graetz und Dukes übersehen haben. Wir werden im Verlaufe unserer Abhandlung auf die vier Rezensionen zurückkommen; aber zuerst ist es nothwendig die Behauptungen und Argumente des Hrn. Gr. auf Grund der beiden älteren Rezensionen im Kontres Ha-Massoreth und in der Massora z. d. Ps. zu prüfen.

Hr. Graetz sagt in seiner Geschichte V S. 556: „Folgendes spricht noch schlagender dafür daß B. Ascher ein Karäer war. In seinem grammatischen Werke bemerkt er ausdrücklich, daß die Propheten und Hagiographen zur Thora gehören und eine Ergänzung derselben sind:

סדר המקרא׳ תורה האשמורה הראשונה קדמוניות וכו׳׳ סדר הנביאים האשמורה התיכונה שלום התורה כמעמד התורה ומורים בו הוריה כתורה משיבי נפשות צירי אמונה עמדים במגדל מעל לעם כחקת התורה וכל אחד ואחד דבר אמת ובעינינו באשמרת התיכונה יושבים באמת׳ סדר הכתובים האשמורת האחרונה קבלה של אמת זכרון ראשונות ושמותם מלמדים עליהם תורת נביאים וכתובים וכו׳ להודיע שכל הכתוב והבטו (והבטוי .l) והמוקש (דומה .l) לכתב הקודש.

Es ist bekannt daß der Karäismus gegen die Tradition geltend machte, daß der Pentateuch durch die Propheten und Hagiographen ergänzt wird und nicht mangelhaft erscheint. Ahron b. Ascher behauptet hier dasselbe Princip und führt sogar denselben Vers als Beleg dafür an, wie die Karäer. Es liegt in diesen holperigen Versen eine ganze Polemik gegen den Rabbinismus“.

Hr. Gr. und dessen Nachfolger Fürst und Pineles und merkwürdig genug selbst Hr. A. Gottlober, Bikkoreth le-Toldoth ha-Karaim S. 126, der in seiner Geschichte der Karäer bisweilen die Hypothesen des Hrn. Gr. einer gründlichen Kritik unterzieht,

stellen hier einen neuen, nirgends weiter vorkommenden Differenzpunkt zwischen Karäern und Rabbinen auf, der sich bei genauerer Prüfung als völlig grundlos und falsch erweist.

Sehen wir was der Thalmud über diesen Punkt lehrt. Der Talm. nennt öfters die Bibel als Inbegriff von Thorah, Propheten und Hagiographen: מקרא, wie z. B. in der Mischna, Kiddushin I, 10: כל שישנו במקרא וכו׳; Baba Mezia 33 a: העוסקים במקרא מדה. Zitirt wird häufig die Bibel mit: אמר קרא, Berachoth 7 b, wo Ps. 46, 9 zitirt ward, oder: davon heißt es in der Schrift: ועליו הכתוב אומר: ברוך הגבר, Pea 8, 9 mit Beziehung auf Jeremias, Thaanith 2, 8. Diejenigen, die sich ausschließlich mit der Bibel beschäftigten, hießen: בעלי מקרא. Sanhedrin 101 a: אם בעלי מקרא יעסקו בת״נך

Nach Auffassung des Talmuds sind die Propheten und Hagiographen implicite in der Thora enthalten und die Offenbarungen und Lehren der Propheten und Gottesmänner in der großen Offenbarung am Sinai gleichsam prädestinirt. Der Schriftvers 2 B. M. 24, 12 wird darum auf alle Theile der Bibel bezogen: ואתנה לך לוחות האבן והתורה וגו׳ תורה זו מקרא׳ אשר כתבתי זו נביאים וכתובים[1]. (Berachot 5 a). Noch deutlicher wird das Megilla 19 b ausgesprochen: ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה׳ מלמד שהראה ה״קב״ה למשה מה שהסופרים עתידים לחדש ומה ניהו מקרא מגילה׳

Vergleiche auch Midrasch rabba Exodus 20, 1, c. 28 und Tanchuma daselbst: וידבר אלהים את כל הדברים האלה , מה שהנביאים עתידים להתנבאות קבלו מהר סיני וכן הוא אומר משא דבר ה׳ ביד מלאכי ,בימי מלאכי לא נאמר׳ שהיתה הנבואה בידו מהר סיני וכו׳׳

Darum versteht der Talmud häufig unter Thora die ganze Bibel, weil alle Theile der Bibel in der Thora wurzeln. S. Sabbat 86 a, wo ein Vortrag skizzirt wird, der mit den Worten begonnen: Gelobt sei Gott, der die dreitheilige Lehre dem dreitheiligen Volke gegeben: בריך רחמנא דיהיב אורין תליתאי לעם תליתאי וכו׳׳

In diesem Sinne legt auch der Midrasch Echa, 3, 1 Tanchuma und Jalkut 2 B. M. 19, 1 und Midrasch zu den Sprüchen 22, 20

---

[1]) Hier wird wohl die Thora Mikra genannt, hingegen an andern Stellen wird mit חזרנו על כל המקרא die ganze Bibel bezeichnet

die schwierige Stelle, Spr. 22, 20, auf die 3 Theile der Bibel aus, nämlich: Ich habe Dir das Dreibuch geschrieben mit Rathschlägen und Erkenntniß: הלא כתבתי לך שלישים במעצות ודעת התורה משולשת, ת״נ״ך וכו׳. Septuaginta, Vulgata und Syrer scheinen auch auf diese Erklärung anzuspielen. Alle verstehen unter שלישים, nach dem Keri, die dreitheilige Bibel und dadurch erhält diese Stelle für die Geschichte der Bibel eine besondere Bedeutung. S. Seder Olam K. 30 und Jalkut Daniel § 1062, wo das Aufhören der Prophetin in Israel zur Zeit Alexanders des Großen damit in Verbindung gebracht wird. Aus diesem Grunde versteht der Talmud bei Citaten und Nachweisen unter Thora die 24 Bücher der heiligen Schrift. Der Talmud wirft z. B. die Frage auf, wo in der Thora des Gebrauchs der Grabsteine, des Tempelgesanges, der Auferstehung der Todten u. s. w. Erwähnung geschieht? und es werden dann als Belege Stellen aus den Propheten und Hagiographen angeführt. (Moed Katan 5a. Sanhedrin 91 b. Arachin 11 a). — Freilich nennt der Talmud die Propheten und Hagiographen דברי קבלה zum Unterschiede der Thora und stellt die Regel auf: דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן (Baba Kama und Parallst.) d. h. daß die Thora in Rücksicht auf die Gesetze und Lehren als abgeschlossen zu betrachten sei und daß aus den andern Theilen der Bibel keine neuen Gebote und Lehren hergeleitet werden dürfen. Allein auch diese Regel darf nicht so stricte genommen werden und leidet vielfache Ausnahmen. In der Hauptsache steht allerdings fest, daß neue Lehren und Gebote aus den Propheten und Hagiographen nicht hergeleitet werden dürfen; aber dennoch werden thatsächlich vom Talm. sehr viele hochwichtige Lehren, die auf das ganze Leben den größten Einfluß haben, aus diesen Theilen der Bibel entnommen. So leitet der Talmud um nur einige Beispiele zu erwähnen, das Expropriationsrecht von dem Buche Esra 10 her. (Jebamoth 89b). Ferner wird (Sucka 30 a) der Grundsatz aufgestellt und aus Maleachi 1, 13 nachgewiesen daß der Zweck nicht das Mittel heilige: מצוה הבאה בעבירה.

Aus dem Buche Ruth werden die Hochzeitsgebräuche, das Verfahren bei Aufnahme von Proselyten, bei Kauf und Verkauf entwickelt. (S. Jebamoth 47b; Kethuboth 7b und Baba Mezia 47). Als Schriftbeweis für das Testamentsrecht führt der Talmud (Baba Bathra 147 a) Jesaias 38, 1 an. Besonders reiche Aus-

beute liefert hier der Prophet Ezechiel und der Talmud (Jebamoth 22b und 83b und Paralst.) spricht hierüber seine Verwunderung aus: דבר זה מתורת משה לא למדנו עד שבא יחזקאל ולימדנו. Die ganze Tempelordnung wird als eine Einrichtung von David und Samuel, 1 Chronik 9, 22 und 24, 19, angegeben und R. Joße Ha-Gelili nahm davon in seinen 32 Regeln der Agada, Middoth, Veranlassung Nr. 17, den Grundsatz aufzustellen, daß manches in der Thora nur in Kürze angebe, was in einem andern Theile der Bibel ausführlicher behandelt wird: מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר. Aus diesem Grunde werden auch die Lehren der Propheten denen der Thora völlig gleichgestellt: דברי קבלה כדברי תורה דמו (Rosch Haschana 19a). — Wohl verstoßen theilweise diese Angaben gegen die halachische Regel: דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן; aber es ist nicht unsere Aufgabe diesen Widerspruch zu lösen. Soviel steht fest, daß der Talmud ungeachtet des erwähnten Grundsatzes sehr viele wichtige Lehren aus den Propheten und Hagiographen entwickelt hat und daß also Ben-Ascher mit Recht, ja sogar im Einklange mit den Rabinen, von den Propheten sagen konnte: ומורים בה הוריה כתורה. Es liegt hierin nicht die geringste Opposition gegen die Prinzipien des Talmud wie Hr. Dr. Graetz vermeint, weil der Talmud thatsächlich viele Lehren, הוריה, aus den Propheten zu begründen sucht. Der Ausdruck: ומורים בה הוריה ist echt talmudisch. Das Wort הוריה, von מצוה und dgl. zu unterscheiden, bedeutet Lehre, Unterricht. So nennt der Talm. (Sota 22) einen Schüler, der noch nicht lehrfähig ist: תלמיד שלא הגיע להוראה. Der Berg Moria soll nach Midrasch rabba Genesis 22, 2 davon den Namen haben, weil von dieser Stätte die Lehre ausging: מקום שהוראה יצאה לעולם; vergl. Kerithoth 13b: ולהורות את בני ישראל זו הוראה. Die Rabbinen bedienten sich häufig der Redensart von hoffnungsvollen Jünglingen daß sie einst das Lehramt in Israel ausüben werden: מובטחני בו שמורה הוראה בישראל (Gittin 58a). Wenn nun von den Rabbinen gesagt wurde: מורים הוראה, um so mehr gilt dies von den Propheten, die von Reden voll der erhabensten Lehren und Wahrheiten sind.

Was nun den Ausdruck שלום התורה betrifft, so wurde derselbe ebenfalls falsch erklärt. Hr. Graetz sagt nämlich ibid: „Die rabbanitischen Masoreten haben in aller Naivetät diese Formel

(שלום התורה) aufgenommen und nannten die Propheten אשלמתא, „Ergänzung“, und zwar die ersten Propheten אשלמתא קדמיתא und die letzten בתריתא und wußten nicht, daß diese Formel gegen die talmudische Tradition gerichtet ist.“

Allein die Beschuldigung der Unwissenheit fällt Hrn. Graetz und Fürst zur Last. Aschlemtha, womit die Massoreten die Propheten bezeichneten, heißt nicht „Ergänzung“ wie Hr. Gr. meint, sondern „Ueberlieferung“, entsprechend dem hebr. Verb מסר. Ebenso sind die Worte des B.A.: שלום התורה כמעמד התורה zu übersetzen: die Ueberlieferung der Thora ist gleich der Thora selbst. Es stimmt also diese Behauptung mit der des Talmuds: דברי קבלה כדברי תורה דמו (Rosch Ha-Schana 19) vollkommen überein. Hr. Gottlober, Bikkoret 127, hat dies zum Theil schon gerügt; aber die Bedeutung des Zeitw. שלם, wie dies Zunz, Synag. Poesie 641, nach Straschun, aus dem Talmud und Midrasch nachgewiesen, ist demselben nicht ganz klar gewesen [1]).

Stellen wir nun diesen Ansichten der Rabbinen jene der Karäer gegenüber, so finden wir nicht nur keine Spur einer Differenz; sondern sogar eine seltene Harmonie. Die Stelle bei Jehuda Ha-Dassi, (Eschkol Nr. 173) die Hr. Graetz als Beweis seiner Behauptung heranbringt, hat derselbe gänzlich mißverstanden. „Die Karäer dagegen, sagt Hr. Dr. Graetz ibid. 511, verstanden unter Schrift nicht blos den Pentateuch, sondern auch Propheten und Hagiographen. Jehuda Ha-Dassi spricht darüber sich deutlich aus: מדות התורה: והם תורה נביאים וכתובים ששלשתם

---

[1]) S. Jalkut Samuel § 115 und Chronik 1081, Midrasch zu Sam. Ab. 15: מגילת בית המקדש מסר ה"קב"ה למשה בעמידה עמד משה ומסרה ליהושע . . . עמד דוד ומסרה לשלמה בעמידה שנא' ואתה ה' חנני והקימני ואשלמה להם. Der Midrasch hat also Psalm 41, 11 übers.: Ewiger sei mir gnädig, und richte mich auf, damit ich ihnen (den Abriß des Tempels) überliefere. Die Alten nahmen an der Uebersetzung: damit ich ihnen vergelte Anstoß und suchten darum dem Worte einen andern Sinn unterzulegen (S. Midrasch zu den Ps. und Jalkut zur Stelle, jer. Megillah 1, 1). Als Beweis wird ferner angeführt 1 Chron. 28, 19: Alles wurde in der Schrift überliefert durch die Hand Gottes — und dabei bemerkt: והכל בכתב מיד ה', מלמד שניתנה, עלי השכיל שניתנה ברוח הקדש·

נקראו תורה ככתוב ולא שמענו בקול ה׳ ללכת בתורותיו אשר נתן לפנינו ביד עבדיך הנביאים׃ ועליהם אמר החכם מכל אדם הלא כתבתי לך שלישים במועצת ודעת׃

Durch diese Gleichstellung der prophetischen und hagiographischen mit den pentateuchischen Gesetzen gewann der Karäismus viel Spielraum für den Umfang der Gesetze". — Der aufmerksame Leser, der uns bisher gefolgt ist, wird wahrlich in den Worten des Ha-Dassi nichts Polemisches, sondern die talmudischen Agada's und Auslegungen wieder erkennen! Die Erklärung von Sprüche 22, 20 stimmt wörtlich mit dem oben angeführten Midrasch, der שלישים auf die dreifache Thora bezieht, überein. Ebenso findet sich bereits der Beweis des Jehuda Ha-Dassi aus Daniel 9, 6 bezüglich des plural בתורותיו vollständig in Tanchuma Ab. Reeh in initio. Der Midrasch polemisirt gegen die Behauptung, daß blos die Thora mit Ausschluß der Propheten und Hagiographen als heilige Schrift zu betrachten wäre — eine Ansicht die bekanntlich die Samaritaner aufstellen und die, wie es scheint, später auch bei manchen Sectirern Anhänger gefunden und bringt nun aus der Schrift folgende Beweise. Es ist die Stelle des Tanchuma noch nicht gehörig betrachtet worden, wie sie es verdient: כשבא אסף התחיל לומר האזינה עמי תורתי, וכן שלמה אמר כי לקח טוב נתתי לכם׃ אמרו ישראל לאסף וכי יש תורה אחרת שאתה אומר האזינה עמי תורתי? כבר קבלנוה מהר סיני! אמר להם פושעי ישראל אומרים שהנביאים והכתובים אינן תורה ואינם מאמינים בהם שנ׳ ולא שמענו בקול ה׳ ללכת בתורותיו אשר נתן ביד הנביאים הרי שהנביאים והכתובים תורה הם, לכך נאמר תורתי׃

Unter den „Ruchlosen Israel's", פושעי ישראל, sind wohl schwerlich blos Samaritaner verstanden, weil diese im Talmud und Midrasch gewöhnlich „Kuthäer" genannt werden; sondern es sind hier Sectirer gemeint, welche hierin mit den Samaritanern übereinstimmen. Auch im Midrasch zu den Psalmen K. 78 und Jalkut z. St. wird diese Polemik in etwas veränderter Gestalt wiederholt: האזינה עמי תורתי שלא יאמר אדם שאין המזמורות תורה אלא תורה הם׃ ואף הנביאים תורה ולא המזמורות בלבד אלא אף החידות והמשלות׃. Man sieht also daß Jehuda Ha-dassi die Auslegungen des Midrasch in Beziehung der allegirten Schriftverse adoptirt und daß demnach dessen Polemik nicht gegen die Rabbinen, sondern gegen die Samaritaner und ähnliche

Secten gerichtet sein kann. Daher erweist sich auch die so apodiktisch aufgestellte Hypothese des Hrn. Dr. Graetz von der Differenz zwischen dem Rabbinismus und Karäismus in Beziehung der Heiligkeit der drei Theile der Bibel als eine bloße Chimäre! — Was nun Hr. Dr. Graetz, ibid 556, sagt: „Zum Schlusse macht Ben-Ascher auch das karäische Princip geltend, daß die Folgerung aus Analogie, המוקש, eben so gut wie das Schriftwort ist", entbehrt nicht minder jeder Begründung. Hr. Graetz hat hier zu Gunsten seiner Conjectur zu einer willkürlichen Correctur gegriffen, die sich keineswegs bewährt. Es wurde bereits oben bemerkt, daß wir zwei längst gedruckte Rezensionen von dieser Stelle des Ben-Ascher besitzen u. z. in dem grammatischen Werke דקדוקי הטעמים, gedruckt in der rabb. Bibel (Venedig 1518) durch Felix Pratensis und abermals nach einer Luzzatto'schen H. S. herausgegeben von L. Dukes unter dem Namen קונטרס המסורת (Tübingen 1846) und in der Massora zu den Psalmen in initio, welche von R. Jakob b. Chajim in der rabb. Bibel (Venedig 1526) zuerst herausgegeben wurde. In der Massora steht wohl nur der Schluß unserer Stelle, aber correcter und die Correctur des Hrn. Graetz wird darum durch zwei Zeugnisse widerlegt. Der Wichtigkeit wegen geben wir diesen Passus nach der Massora: סדר הכתובים האשמורה האחרונה׳ קבלה של אמת׳ וזכרון ראשונות ושמותם מלמדים עליהם, תורה[1]) נביאים וכתובים, כתובים מפי נביאים, ועל היחידים בראשיהם. ועל הכלל ועל גבוליהם, להודיע שכל הכתב והביטו בענינו ובמשפטו[2]), והמוקש לכתב הקדש, והנקוד ואותיות תלוים וקטנים, וגדולים ועקומים והנקודות, והחיצונים, וסתומים ופתוחים ונכתב ולא נקרא, ונקרא ולא נכתב, ואותיות מנוזרות, כי הם על חלקם ועל גבולם, ועל סדורם ועל שנונם ואם רבו בשמות ובמינים (ובמנין bei Dukes falsch) הם לשבים לסדר הזה בבית קדש הקדשים וכל והמשכילים יבינו׳

In der ganzen Stelle ist weder von Schlüssen noch von Analogie die Rede, sondern einzig und allein von der Schrift und der Aussprache nach Inhalt und Vorschrift, von Punkten und Zeichen. Hr. Graetz hat anstatt: והמוקש לכתב das freilich etwas dunkel ist und eigentlich sagen will, was der Schrift analog und gemäß, eigenmächtig emendirt: והמוקש דומה לכתב הקדש,

[1]) Bei Dukes, Graetz fälschlich תורת was keinen Sinn hat!

[2]) Die 2 Worte fehlen bei Dukes.

d. h. daß die Folgerung aus Analogie dem Schriftwort gleich sei. Allein der Inhalt des ganzen Passus wie die beiden Ausgaben von Venedig und die Handschrift des Luzzatto bei Dukes weisen diese Emendation als völlig unberechtigt ab. Uebrigens findet sich im Codex des Moses b. Ascher (Eben Safir 16 b) dieser schwierige Ausdruck gar nicht. Daselbst heißt es: שכל הברוי (??) וכל העליונות, was wahrscheinlich ein Corruptel für הבטוי ist. Wir gehen nun zu dem Codex Firkowitsch über und lassen hier unsere Stelle verglichen mit dem Codex Safir folgen:

סדר המקרא האשמורת הראשונה קדמוניות וסידורן (וסידוריו Safir)
כתורה, משנה תורה כתורה, סיום התורה כתורה· סדר הנביאים
האשמורת התיכונה שילום התורה כמעמד התורה ולומדים ממנו
הורייה כתורה, משיבי נפשות צירי אמונה (Safir fügt hinzu:
שלוחי מצות) עומדים במגדל מעל לעם, וכל אחד ואחד באמת בפיו
ובעיניו באשמרת התיכונה נצבים באמת· (דבר אמת בפיו באשמרת
התיכונה יושבים בכבוד :Safir) סדר הכתובים והאשמרית האחרונה
קבלה של אמת וזכרון ראשנות ושמותם מלמדים עליהם (על היחוד
בראשיהם ועל הכלל על גבוליהם (Safir fügt hier hinzu: תורה
נביאים וכתובים על היחידים בראשיהם ועל הכלל על גבוליהם
להודיע כי כל החקק בהם הכתב ומן הנקוד (וכל זה להודיע לכל,
באי העולם כבוד קדושתם וגודל שבחם ועצם תפארתם שכל
הברוי :Safir) והעליונות והתחתונות שהם על גבולם ועל חלקם
(והעתידות והקדמוניות והחדשות שהן על סידורן ועל חלקם ועל
גבולם :Safir) וכן העליונים והתחתונים והנקודים והעקומים ואתות
גדולים ואתות קטנים והחיצונים ונקרא ולא נכתב ונכתב ולא
נקרא ואשר נכתב ונקרא כלם שבים לסידור הזה בבית קדש
הקדשים וחצר אהל מועד והמשכיל יבינו· יהי שם ה מבורך
מעתה ועד עולם· ג"מז"ר· (וכל העליונים והתחונים אם רבו בשמות
ובמיניהם הם שבים לסידור הזה בבית קדש הקדשים והחצר
אהל מועד :Safir)

Die älteste und kürzeste Rezension dieser Stelle bietet uns also der Codex der Karäer-Synagoge, geschrieben von Moses ben Ascher 895 der übl. Zeitrech. (S. Eben Safir und Graetz Monatsschrift 1871 S. 5). Dieser schließt sich ferner an der Codex Firkowitsch, geschrieben von Josef b. Jakob im Sinne des R. Ahron b. Ascher 1122 der übl. Zeitrech. Höchst wahrscheinlich ist diese Stelle ein Ueberrest einer alten Massora, der sie als Einleitung dienen mochte und Moses b. Ascher machte davon Gebrauch und fügte sie seinem Codex bei, wie er auch eine ganze

Stelle aus dem Seder Olam, K. 30, über die Zahl der Propheten und den Schluß der Propheten anhängte. (S. Eben Safir ibid). Ahron b. Ascher der Sohn des Vorhergehenden, nahm die Stelle auch in sein grammatisches Werk auf. Andere Massoreten benützten sie gleichfalls bei ihren Codices und daraus mag es herkommen, daß so verschiedene Rezensionen davon vorkommen. Jeder Massoret fügte etwas hinzu oder ließ etwas davon weg. Im ganzen ist die Stelle von besonderer Bedeutung, weil sie wahrscheinlich älter als Moses b. Ascher ist und bis in die Uranfänge der Massora hinaufreicht [1].

Was das Sprachliche dieses Stückes betrifft: so erinnert dasselbe sehr häufig an die talmudische Terminologie. Gleich der Anfang: סדר המקרא, סדר נביאים ist der bekannten Stelle, Baba Bathra 14 b: סדרן של נביאים וכו׳ entnommen. Der Name משנה תורה für das Deuteronomium wird in Talm. Megilla 31 b, erwähnt. Der Ausdruck סיום für Schluß, nämlich der letzten acht Verse im 5. B. M., ist ebenfalls talmudisch. (S. Buxtorf Lex. thalm. s. v. סיום). Dogmatisch betrachtet stimmt die Stelle mit der talmudischen Lehre, Baba Bathra 15 a vollkommen überein. Die Benennung der Hagiographen קבלה של אמת kennt ebenfalls der Talmud, der die Propheten und Hagiographen קבלה u. דברי קבלה nennt. In Tr. Soferim 18, 3 werden zum Unterschiede die Hagiographen: דברי קדושה und die Propheten דברי קבלה genannt. Die Massoreten bezeichneten wiederum letztere mit dem Namen אשלמתא. Die andern massoretischen Bezeichnungen kennt bereits der Talm. Nedarim. 37 b. Hingegen sind die Ausdrücke: והעליונות והתחתונות und gleich darauf: וכן העליונים והתחתונים dunkel. Sollte etwa unter erstern die beiden Punktationssysteme, das palästinensische und babylonische, und unter letztern die Accente, טעם עליון טעם תחתון, verstanden sein? Wir wollen vorläufig darüber nichts entscheiden! Der Eintheilung in אשמרת läßt sich als Analogie die folgende Stelle entgegenstellen: מה המשמרות כ״ד כן ספרים כ״ד. Gleich wie die Priesterabtheilungen 24 sind; so bestehen auch die H. S. aus 24 Büchern. (Midrasch zum Prediger 12, 11 und Midrasch numeri Ab. 14).

Höchst sinnreich ist am Schlusse der Vergleich der Bibel mit

[1]) Solche Bruchstücke der alten Massora finden sich im Talmud vielfach. Nedarim 37 b; Kiddushin 30 a und im Tr. Soferim.

dem Stiftszelte. Die Theile der Stiftshütte waren: das Allerheiligste, das Heiligthum und der Vorhof. Die Bibel als das eigentliche Heiligthum Gottes hat dem entsprechend ebenso 3 Theile und zwar; Thora gleicht dem Allerheiligsten; Prophten dem Heiligthum und Hagiographen dem Vorhofe. Auch dafür läßt sich im Talmud die Quelle nachweisen. Baba Mezia 86 a wird der Psalmvers 73, 17: Bis ich kam in die Heiligthümer Gottes, da merkte ich ihr Ende, auf die heilige Schrift ausgelegt. Diese Auslegung gab Veranlassung zu einem geistreichen Wortspiel, auf R. Abina, den Redacteur des Talmuds: רבינא = רב אבינא, סוף הוראה וסימנך, עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם, סטו Rab Abina mit dem Worte אבינה combinirt wird. Die Massoreten haben deshalb den Begriff Heiligthum Gottes aufgenommen und weiter ausgebildet und dies will auch der Schluß bei Moses b. Ascher sagen, wo die 3 Abtheilungen gehörig hervorgehoben sind: כלם הם שבים לסידור הזה בבית ק״הק והקדש וחצר אה״מ. Im Codex Firkowitsch und bei Dukes fehlt והקדש und der Sinn ist dadurch unklar. Bekanntlich ist Profiat Duran der erste, der, Maaße Efod S. 11 ff., berichtet daß die Alten die Bibel das Heiligthum Gottes nannten, ohne daß man recht wußte, aus welcher Quelle dies Duran geschöpft hat. Bei Moses b. Ascher haben wir also den ältesten Nachweis dafür, der sich auf den Talmud zurückführen läßt. Profiat Duran sagt nämlich: הטיב מי שקרא הספר הגדול הזה מקדשיה כי הוא באמת מקדש ה׳ כוננו ידיך und glaubt sich auch auf Ps. 73, 17 berufen zu können, wo man den plural מקדשי אל auf die beiden Heiligthümer, den Tempel und die Bibel beziehen muß. Richtiger hat dies R. Obadia Siforno gedeutet, der den plural einfach auf die 3 Theile der Bibel auslegt.

Unsere Stelle bietet also nicht den geringsten Beweis für die karäischen Ansichten des Ben-Ascher; sondern dieselbe ist durch und durch talmudisch. Auf die andern Beweise des Hrn. Dr. Graetz hoffen wir in einem zweiten Artikel zurückzukommen. Wir verweisen auf unsern Artikeln über Ben-Ascher im Hammagid 1871 Nr. 46 und Eben Safir, wo nachgewiesen wird, daß Ben-Ascher, wie das bisher die Karäer selbst zugeben, kein Karäer war.

IX.

Ein eherechtliches Gutachten.

Es gehört zu den schreiendsten Anomalien des Rechtslebens, wenn die Rechtsprechung auf eine Gesetzgebung zurückgreifen soll, der alle Entwicklungsfähigkeit entzogen ist, weil ihr alle dazu nothwendigen bewegenden Factoren abgehn. Das muß unausbleiblich Rechtsverkümmerung im Gefolge haben und zu chikanöser Prozeßführung verleiten. Dieser Fall tritt da ein, wo für die Genossen des jüdischen Glaubensbekenntnisses ein sogenanntes mosaisch-thalmudisches Eherecht, namentlich in Betreff der Ehescheidung noch heute maßgebend ist. Dasselbe befindet sich schon lange im Stillstande und ist unfähig, sich in Uebereinstimmung mit den geänderten Anschauungen und Lebensverhältnissen weiter zu entwickeln; es fehlen ihm die Organe, welche ebenso die Erkenntniß wie die Machtbefugniß dazu besitzen. Daraus entstehen die widrigsten Unzuträglichkeiten, die einem einsichtsvollen Gerichte umständlich darzulegen ganz überflüssig ist.

Die Bibel stellt die Entlassung des Weibes ausschließlich in die Willkür des Mannes. Der Thalmud hält im Ganzen an diesem Standpunkt fest, beschränkt die Gewalt des Ehemannes in diesem Punkte durchaus nicht, empfiehlt ihm blos Rücksichten der Billigkeit, über deren Einhaltung ein Richter zu erkennen nicht befugt ist. Nur die Vermögensrechte des Eheweibes werden thalm. durch Anordnungen geschützt, und dieselben nur unter gewissen Verschuldungen von Seiten der Frau ihr entzogen. Noch immer war demnach eine Zustimmung von Seiten der Ehefrau zu der Scheidung nicht erforderlich, hatte ein Widerspruch ihrerseits keine Geltung, konnte ferner von ihr aus in der Regel eine Scheidung ohne Einwilligung des Mannes nicht erwirkt werden. Doch traf auch hier der Thalmud Anordnungen, wonach unter gewissen Umständen die Scheidung von Seiten der Frau beansprucht und selbst wider den Willen des Mannes durch das Gericht erzwungen werden könne.

Hiermit war eine bedeutende principielle Umgestaltung mit der Ehescheidung vorgenommen, und auf dieser Stufe verharrte die Rechtssprechung viele Jahrhunderte. Gegen Ende des elften

Jahrhunderts jedoch trat für die europäischen Länder, soweit sie nicht vom Islam beherrscht wurden, die Gleichberechtigung des Weibes entschieden in den Vordergrund, und der Grundsatz gelangte auch innerhalb des Judenthums dieser Länder zur Geltung, daß zu einer Ehescheidung in der Regel die Einwilligung der Frau erforderlich sei, und daß nur in Ausnahmefällen der Mann dieselbe vermittelst des Gerichtes erzwingen könne.

Bei solchen abweichenden Grundlagen, auf welchen im Laufe der Zeit die gesetzlichen Bestimmungen über die Ehescheidung sich erbauten, hätte eine vollständige Umgestaltung früherer Anordnungen in organischem Zusammenhange hergestellt werden müssen. Allein dazu gebrach es theils am Muthe, da man eine Abweichung von früheren Satzungen nicht zugestehn mochte und lieber die künstlichsten Versuche machte, den Schein der Uebereinstimmung zu bewahren, theils waren die Organe nicht vorhanden, welche mit der für die ganze Judenheit maßgebenden gesetzlichen Macht bekleidet gewesen wären. So verfuhren denn die einzelnen Gerichte und angesehenen Lehrer je nach Umständen, drängenden Anforderungen und Billigkeitsgründen, zuweilen auch nach dem Spiele scharfsinniger Combinationen, und es stellten sich Gewohnheiten her, die offenliegenden Mängeln theilweise abhalfen, andere Unzuträglichkeiten beließen.

Solange die ehelichen Entscheidungen für Juden in der Hand eines jüdischen Gerichtes lagen, welches im engsten Contact mit dem gesammten jüdischen religiösen und Gemeindeverbande stand, resultirte die Rechtssprechung jedenfalls aus der lebendigen Gesammtanschauung und befand sie sich auch in der lebenspendenden Berührung mit der ganzen Entwicklung innerhalb des Judenthums, so daß deren Einfluß auch auf die einzelnen Rechtsfälle nicht ausgeschlossen blieb. Nunmehr aber ist in den meisten Staaten das jüdische Eherecht vollkommen aus dem Leben gewichen und wird für die gesetzliche Ehescheidung lediglich nach landrechtlichen Bestimmungen verfahren, was einen normalen Zustand bildet, womit aber auch das sogenannte mosaisch-thamudische Eherecht zur abgeschlossenen Antiquität geworden ist, die nach den neuen Gestaltungen des Lebens gleichfalls weiter zu gestalten weder Aufforderung noch Berechtigung vorliegt. In andern Staaten gilt jenes Ehescheidungsrecht noch weiter, ohne daß jedoch rechtsprechende und vollziehende Organe da wären, welche mit diesem Gesetze bekannt sind, also die

maßgebenden Gerichte von einem belebenden Einflusse auf dessen Fortbildung ganz ausgeschlossen sind, während die Sachkundigen, der entscheidenden Praxis und der lebendigen Verhandlung fernstehend, auf den Standpunkt gelehrter Alterthumsforscher gedrängt sind.

Die vorstehenden Betrachtungen möchten darauf hinwirken, daß dem gefährlichen Zustande der Erhaltung eines zur Leblosigkeit und Entwicklungsunfähigkeit verdammten Eherechtes baldigst abgeholfen werde, sie wollen aber auch darauf hinweisen, wie ein jedes sachverständige Gutachten immer auf anfechtbaren Grundlagen beruht.

Indem ich nun zu den vorgelegten Fragepunkten übergehe, erkläre ich nach gewissenhafter Prüfung,

Ad I. daß wiederholte Beschimpfungen und thätliche Mißhandlungen des Mannes von Seiten des Weibes in Gegenwart Dritter auch nach der späteren Bestimmung, welche zur Ehescheidung in der Regel die Zustimmung der Frau verlangt, die Zwangsscheidung vollkommen rechtfertigen.

Eben Haëser c. 115 § 4 und c. 154 § 3.

Nach dem strengen mosaisch-thalmudischen Standpunkte kann überhaupt blos die Frage sein, ob es gegebenen Falls in der Gewalt des Mannes steht, die Frau ohne die Morgengabe zu entlassen, da die Entlassung an sich rein von seinem Belieben abhängt. Auch diese Bestrafung der Frau durch Entziehung ihrer Geldansprüche ist in dem genannten Falle gesetzlich.

Tractat Ketuboth fol. 72 ab.

Ad II. Nicht blos nach dem älteren Rechte, sondern auch nach dem spätern rabbinischen Rechte ist der Mann befugt, sobald er erklärt, er hasse die Frau, sich von ihr zu scheiden, nur mit der Auflage der Erfüllung der ihr zukommenden pecuniären Anforderungen.

Eben Haëser c. 77 §. 1.

Ad III. Nach der späteren Entwickelung kann allerdings auch gegen den Mann, der nach vergeblicher mehrmaliger Warnung die thätliche Mißhandlung seiner Frau, ohne von ihr dazu gereizt worden zu sein, fortsetzt, ein Zwangsverfahren zur Ehescheidung ausgeführt werden.

Eben Haëser c. 154 § 3.

Ad IV. Von einem Einflusse der ehelichen Beiwohnung nach vorgängigen Verfehlungen wissen die Quellen gar Nichts.

Ad V. Nur der Nachweis, daß der Mann andauernd schlechten außerehelichen Umgang unterhält, kann nach Einigen zu einem Zwangsverfahren gegen ihn veranlassen, obgleich auch da mehr weil die Frau eine dadurch bewirkte Zerrüttung des Haushalts zu besorgen berechtigt ist.

Eben Haëser c. 154 § 1.

Dies die anzuwendenden Normen, wenn das mitten in der Entwickelung unterbrochene rabbinisch-thalmudisch-mosaische Eherecht Geltung haben soll.

Recensionen.

1. ספר והזהיר לסדר שמות יסדו מר חפץ אלוף ז״ל. Vehishir, opus continens Midraschim et Halachoth interpretantes librum Exodum, auctore Rabi Chefez Aluf, initio XI saeculi florente et a permultis, qui ab anno MLX usque ad annum MCCCCLXXXX vixere, scriptoribus commemorato, celeberrimo, e vetustissimo codice bibliothecae regiae Monachi edidit et introductione perpetuaque adnotatione illustravit Dr. J. M. Freimann. Tomus I. Leipzig 1873. XVII und 264 Seiten 8.

In einzelnen spärlichen Stellen unserer Toßafoth findet sich ein Buch (ו)הזהיר angeführt, aus denen man von dem Vorhandensein einer Schrift dieses Namens wußte; man ersah daraus auch, daß halachische Gegenstände darin behandelt werden. Allein es war trotzdem so unbekannt, daß man nicht einmal wußte, ob das als Titel gebrauchte Wort mit oder ohne Wav am Anfange zu schreiben sei — obgleich Eisek Stein (vgl. Asulai in Khikkhar laaden s. v.) schon richtig Ersteres behauptete —; noch weit weniger wußte man den Sinn des Wortes sich zu deuten, so daß man auch über dessen Aussprache unsicher war. Auch nachdem noch einige weitere Anführungen in anderen Schriften aufgefunden worden, konnte man über Namen und Inhalt des Buches noch immer nicht

genauere Rechenschaft geben. Da gelangte unerwartet eine Handschrift aus München zur Kenntniß von Zunz, in welcher derselbe das „Wehishir" erkannte. Die Handschrift, unvollständig, erstreckt sich über die Pentateuch-Abschnitte von dem Ende der Paraschah „Bo" in Exodus bis Anfang „Nasho" in Numeri, ist also das Fragment eines den ganzen Pentateuch oder wenigstens dessen vier letzte Bücher umfassenden Midrasch in Anschluß an Mechiltha, Sifra und Sifre; er trägt seinen Namen davon, weil fast alle Abschnitte mit den Worten והזהיר הק״בה beginnen, und ist wohl identisch mit dem Midrasch „Chaschkhem" — der wohl nach seinem Anfange Ex. 8, 16 so benannt worden —, indem Anführungen aus diesem, an sich denen aus „Wehishir" ähnlich, sich in der Handschrift wiederfinden. In Kürze, aber dennoch mit gründlichen Belegen hat Zunz den Nachweis geführt in Steinschneiders hebräischer Bibliographie vom J. 1865 (Bd. VIII, Nr. 43) S. 20—26, nebst Nachtrag vom J. 1869 (Bd. IX, Nr. 53) S. 133.

Durch Zunz' Aufsatz aufmerksam gemacht, hat sich Chr. Dr. Freimann, Rabbiner in Ostrowo, eine Abschrift des Buches, soweit es in München vorhanden, verschafft und hat den über Exodus sich erstreckenden Theil als ersten Band herausgegeben.

So liegt uns nun das Buch einem großen Theile nach vor, und wir können nun durch den Einblick in dasselbe selbst ein Urtheil darüber gewinnen. Das ganze Interesse, welches sich daran knüpft, kann, bei einer unbefangenen Prüfung desselben, lediglich darin bestehen, daß wir noch eine Schriftprobe erhalten aus einer ziemlich alten Zeit — von vor gegen neunhundert Jahren —, deren Ueberreste nicht in besonders reicher Zahl zu uns gelangt sind. Ueber seinen Inhalt aber müssen wir das Urtheil bestätigen, das, wenigstens theilweise, schon ein alter Schriftsteller abgegeben — worüber noch später —, daß es ohne alle Selbstständigkeit ist, in seinen halachischen und haggadischen Bestandtheilen, von denen die ersteren überwiegend sind, völlig von Vorgängern abhängig ist, dieselben meistens geradezu abschreibt, daß ihm lediglich die Gruppirung des Stoffes eigen ist. In dieser aber zeigt sich ein Mangel an allem Geschicke für logische Ordnung, die Gegenstände werden oft ohne allen innern Zusammenhang an einander gereiht, das Zusammengehörige auseinander gerissen, Anderes lose und ganz ungehörig angeknüpft. Wie höchst ungeschickt ist es z. B., die Satzungen über die Priesterhebe in den Bibel-Abschnitt einzufügen,

welcher über die Anfertigung der Tempelgeräthe handelt (Seite קמג (143) bis 152 und קעז (177) bis 178), blos weil derselbe den Namen Therumah trägt, aber als freiwillige Gabe zur Herstellung der Stiftshütte, und dieser Name auch der Priesterhebe eignet! Das Büchlein nämlich trägt halachisch zusammen aus den zum Pentateuch angelegten Baraithasammlungen, Mechiltha und den andern, den Thalmuden nebst Thoßeftha, den späteren daran sich anschließenden Werken, namentlich den Halachoth gedoloth. Seinen haggadischen Bestandtheil entlehnt es der vorangegangenen Literatur der Midraschim mit Einschluß der s. g. Baraitha über „Anfertigung des Stiftszeltes". Kaum dürfte sich sogar aus seiner Art der Benützung ein kritisches Moment für die Quellen ergeben, aus denen das Büchlein schöpft; bei seiner dissoluten, oft incorrecten Art der Darstellung sind, zumal da blos ein nicht sehr sorgfältiges Manuscript vorliegt, ergiebige Resultate nicht zu erwarten.

Für ein solches Werk kann die Aufgabe des Herausgebers, wenn es nun doch der Oeffentlichkeit übergeben wird, allein darin bestehen, außer einer allgemeinen Orientirung über Zeit der Abfassung, über Anlage und Charakter, im Einzelnen den Nachweis der Quellen, aus denen entlehnt ist und wie sie benützt sind, zu liefern. Auf die behandelten Materien selbst einzugehen liegt, bei der gänzlichen Abhängigkeit des Buches von früheren Autoritäten, gar keine Berechtigung vor. Hr. Freimann schlägt seltsamer Weise ein anderes Verfahren ein. Während er die geschichtlichen Fragen, obgleich ihm durch Zunz so bedeutsam vorgearbeitet war, nur in der ungeordnetsten Weise berührt, hat er einen ausgedehnten Commentar, Anfe Jehudah, beigefügt, in welchem er den Inhalt, namentlich den halachischen Theil behandelt, als hätten wir hier eine selbstständige Quellenschrift vor uns, er geht in weitläufige Verhandlungen ein und von einem Standpunkte aus, der an Naivetät mit der Lage und der Geistesrichtung unserer Zeit doch etwas gar zu sehr in Widerspruch steht. Dafür, daß sich die Anschauung des Herausgebers in Gedankenkreisen bewegt, die uns gespenstisch anblicken, mag ein Beispiel genügen. S. קיג (113) wird in Anm. 2 mit allem Ernste darüber als über einen etwa noch für die Lebenspraxis gültigen Gegenstand verhandelt — es werden noch David Levi in Ture Sahab und Schabthai Kohen in Sifthe K. herangezogen —, ob man sich vor Nichtjuden zu Gericht stellen dürfe, und unter allen Umständen verneinend entschieden. Ich zweifle

nicht daran, daß es Hr. Fr. sebst nicht einfällt, diesem Ausspruche für sein eigenes Leben Folge zu geben und von Andern dafür Nachachtung zu verlangen. Aber es ist eben ein gedankenloses Treiben, mit dem man sich in diesen verwüsteten scholastischen Irrgärten ergeht, und für das ganze Verfahren charakteristisch, gerade wie der Pilpul über eine Soharstelle (Anm. zu S. פא, 161)! Es ist, als spräche ein Rabbi aus dem vorigen Jahrhundert, der von allen wissenschaftlichen Resultaten der Gegenwart und deren Anforderungen keine Ahnung hat.

Man darf daher hier nicht Resultate der thalmudischen Kritik suchen, wenn sie auch nunmehr vollkommen gesichert sind und allseitige Anerkennung und Verbreitung gefunden haben. Es klingt z. B. wie vorsündfluthlich, wenn, nachdem nun die eigenthümliche Stellung Ismaels und der in seiner Schule angelegten Baraitha-Sammlungen, sein Verhältniß zu Akiba so wohl erkannt ist, man bei dem Herausgeber (S. 214 Anm. 9) ganz ohne Bedenken die Worte citirt liest, Akiba sei der Lehrer Ismaels gewesen! Natürlich entgehn Hn. Fr. auch die fruchtbaren Folgerungen, welche sich aus Ismaels Verhältniß zur Mechiltha, aus seiner mehr priesterlichen Richtung für die genauere Feststellung der in seinem Namen vorgebrachten Ansichten ergeben. So sind offenbar in j. Kidd. 2, 1 die Worte Ismaels כל שהוא בא מחמת אדוניו aufzufassen: nur insofern es von dem Herrn selbst geschieht, im Gegensatze zu Akiba, der auch die Vornahme durch einen Bevollmächtigen gestattet, לרבות השליח, und so sind Ismaels Worte entsprechend denen der Mechiltha (Nesikin c. 2): הוא ולא שלוחו. Das mißversteht Hr. Fr. S. 121 Anm. 2. — Es wäre sicher ungerecht zu verlangen, daß Hr. Fr. etwa von der landläufigen Erklärung abgehen solle, nachdem er das Verfahren des Hrn. Weiß, die Mechiltha abweichend von der Gemara zu erklären, als sehr bedenklich abweist (S. 117 Anm. 1). Lesen wir nun etwa in unserem Büchlein S. 146, nach Anleitung von M. Therumoth 4, 5, daß Ismael von demjenigen, der mehr als üblich und erforderlich Priesterhebe spendet, doch verlangt, daß er nicht mehr als die Hälfte der ganzen Frucht gebe, מחצה חולין ומחצה תרומה, daß Akiba und Tarfon aber sagen: עד שישייר שם חולין, so ergiebt schon der Sprachausdruck des letzten Satzes, daß Akiba und Tarfon nicht — wie die rabbinischen Erklärer annehmen — sich mit einem noch geringeren Ueberreste profaner Frucht begnügen, indem dann עד ganz unpassend ist, es vielmehr

heißen müßte: אפילו (לא) שייר (אלא) כל שהוא חולין. Wie es jetzt lautet, bedeutet es, es muß soviel profane Frucht übrig bleiben, daß sie auch mit Recht diesen Namen trägt, d. h. daß sie der überwiegende Bestand bleibt, von dem blos ein Theil hinweggenommen ist. Faßt man die Autoritäten in's Auge, so wird man gleichfalls voraussetzen müssen, daß der an den Vorzügen und dem Genuß des Priesterthums festhaltende Ismael demselben nicht geringere Rechte zuerkennen wird als der demselben weit weniger günstige Akiba. Hr. Fr., der sonst so gern pilpulisch abschweift, beobachtet hier Stillschweigen. — Noch weniger darf man erwarten, daß auf Seltsamkeiten, wenn sie dem halachischen Gebiete abseiten liegen, aufmerksam gemacht werde. Nach Mechiltha Nesik. c. 18 heißt es hier S. 138, man solle einen Proselyten nicht mit Worten kränken, nicht zu ihm sagen: gestern warest Du עובד לבל קורס נבו; das klingt, wie wenn der Vfr. der Mechiltha, dem unser Büchlein nachschreibt, in Jes. 46, 1 auch קורס als dem Namen der Gottheit angehörig betrachtete! Hr. Fr. giebt darüber keinen Aufschluß. — Wenn Hr. Fr. eine thalmudische Stelle berührt, die eine Handhabe für die Bibelkritik bietet, wie die über Unsicherheit mancher Satzabtheilung (S. 187 Anm. 4), so muß man natürlich auf jedes einsichtsvolle Wort verzichten.

Denselben Mangel an Kritik gewahrt man auch sonst. Der Commentar zu Aboth c. 6 wird im Namen des Maimonides angeführt (S. 153, Anm. 6), obgleich es längst erkannt ist, daß das Stück zum 6. Capitel, welches keine Mischnah ist, nicht dem Maimonides angehört. Welchem Zeitalter das Büchlein über die Anfertigung der Stiftshütte angehört, dem das vorliegende Buch zu Abschn. Tezaweh so viel nachschreibt, ist eine Frage, die wohl hier ihre Erledigung verdiente; Hrn. Fr. kommt die Frage, in Mitten einer pilpulischen Discussion in den Wurf, es fällt ihm ein, ob es denn etwa älter sei als Samuel, allein darüber zu verhandeln liegt ihm aus dem Wege (S. 190 Anm. 1). So darf es uns nicht befremden, daß der klare Simon ben Zemach Duran weit mehr kritischen Sinn hat als der fast ein halbes Jahrtausend ihm nachfolgende Jünger (S. 195 Anm. 1). — Wenn ich es aufrichtig bekennen soll, hat mich unter allen, oft sehr weitläufigen Ausführungen des Commentars nur eine einzige angesprochen, der Nachweis nämlich über die alte Form ומאהבתך für אתה קדשת im Gebete für Freitag Abend (S. 245 Anm. 4).

Der Text wird mit Sorgfalt behandelt, nach den Quellen und dem Sinne berichtigt, wobei uns jedoch mit Recht die Lesart der Handschrift nicht entzogen wird. Dies muß uns doppelt angenehm sein, weil die sprachliche Seite wiederum der genügenden einsichtigen Behandlung entbehrt, und nach dieser Richtung hin Correcturen als erforderlich bezeichnet werden, die ganz überflüssig sind. So ist die Aenderung von משמשת in das Masc. (S. 116 Anm. 1) unrichtig, es müßte jedenfalls dann auch שתהא corrigirt werden; der Satz bezieht sich auf אומנות, wie es auch Mech. Nesik. c. 1 heißt: שהיא משמשת. — Daß die Formel ואיזה זה זה richtig und nicht ein mal זה zu streichen ist, ist bereits in dieser Ztschr. Bd. IX S. 25 Anm. bemerkt, die Correctur hier auf S. 119 daher unberechtigt. Alte Form ist כשמועֵר, nach dem Wortverständnisse, und so ist für כשורמער zu lesen S. 122. 137. 138 und nicht nöthig in כמשמער zu corrigiren. נר und נרות ist biblisch masc., nun wird es zwar nachbiblisch, auch bei dem Samaritaner, zumeist als Femininum behandelt (vgl. Urschrift S. 239 und die dort angeführten Stellen), allein, wie schon Parschandatha (hebr. Theil S. 39) berichtet worden, wird es in Handschriften auch nachbiblisch masc. gebraucht und שני נרות gesagt, so daß diese Form auch hier S. 160 nicht zu beanstanden ist, ebensowenig wie das ächtbiblische שנים עשר טפח S. 179 und 189, wofür Hr. Fr. טפחים setzen zu müssen meint. Auch die alte, namentlich im Jeruschalmi übliche Schreibung בקיין, wie sie uns hier zwei Mal S. 219 und ebenso S. 220 begegnet, braucht nicht in בקיאין geändert zu werden. Auch לא זז משה מתפלל S. 231 ist nicht in מתפלה zu corrigiren, vielmehr wird לא זז mit dem Partic. construirt, vgl. j. Meg. 1, 5 לא זזו משם נושאים ונותנים בדבר, Ber. rabba c. 78 לא זז משתטח והולך. So darf auch מדליתמין S. 215 — später nochmals uncorrigirt — in einem Worte nicht zu beanstanden sein, gerade wie שֶׁל ursprünglich mit dem Worte, auf das es sich bezieht, zusammengeschrieben worden (vgl. Lehrbuch zur Sprache der Mischnah § 14, 5). Freilich liest schon Aruch getrennt. — Hier sei zugleich bemerkt, daß טרקסין nicht, wie Hr. Fr. S. 184 Anm. 2 nach Sachs thut, mit *θριγκός* zu erklären ist — einem Worte, das weder an Bedeutung noch Form passend ist —, sondern mit *τρώξ*, Höhlung, wie schon Ozar nechmad IV S. 100 nachgewiesen ist.

Jedoch es dürfte nun genug der Betrachtung sein über den

Inhalt des Büchleins und über die Ausstattung, die ihm zu Theil geworden. Wir haben nun noch die Bestimmung über Abfassungszeit und Verfasser desselben ins Auge zu fassen, was bei einer Schrift, die undatirt und anonym ist, immer der Untersuchung bedarf. Zunz legt sie dem zehnten Jahrhundert bei, und da sie in der Mitte des elften bereits als ein verbreitetes und in Ansehn stehendes Buch angeführt wird, so hat diese Zeitbestimmung hohe Wahrscheinlichkeit für sich, und wir finden in dem uns nun vorliegenden Werke keine Benützung eines Autors, der später gelebt hätte. Wenn Hr. Fr. das Buch in das elfte Jhrh. hinabrückt, so hängt das mit einer von ihm aufgestellten, aber unbegründeten, Annahme zusammen, auf die wir noch kommen werden. Zunz identificirt ferner, wie schon gesagt, Wehishir und Haschkhem, und die gleichlautenden Anführungen unter beiden Namen sprechen sehr entschieden dafür; solche Doppelnamen, von denen der eine von dem Anfangsworte entlehnt ist, werden uns nicht auffallen, wenn wir uns erinnern, daß der Midrasch zu den Psalmen auch Schocher tob, der zum Hohenliede auch Chasitha heißt und sonst noch. Wenn Hr. Fr. dagegen einwendet, daß manche Citate aus Haschkhem bei alten Schriftstellern nicht vollkommen mit der uns vorliegenden Handschrift übereinstimmen, und er daher in dieser das Wehishir erblickt, das Haschkhem aber als ein zwar ähnliches, aber doch verschiedenes Werk betrachtet, so ist seine Beweisführung nicht zutreffend. Die Abweichungen sind sehr unwesentlich, nicht auf Widersprüche hinauslaufend, sondern blos Kürzungen hier oder dort, Aenderungen im Ausdrucke; wer nun weiß, daß die Schriftsteller bei Benützung solcher Bücher, die doch von keiner so imponirenden Autorität waren, auch die Abschreiber, namentlich wenn Kenner für sich selbst Abschriften anfertigten, was bei solchen Schriften von immerhin geringerer Geltung meistens geschah, sich mit großer Freiheit benahmen, wird an diesen unwesentlichen Verschiedenheiten keinen Anstoß nehmen. Hr. Fr. behandelt überhaupt diesen Gegenstand sehr abspringend, flüchtig und in ungeordneter Weise; die Vertröstung auf den folgenden Band war hier ganz ungeeignet und nachdem Zunz schon so vorgearbeitet [1]), gar nicht am Platze.

---

[1]) Selbst diese Vorarbeit ist ungeordnet wiedergegeben, und ist die Uebersicht ganz gestört, einmal sogar sind Z.' Worte aus Flüchtigkeit mißverstanden. Z. bemerkt, das Buch sei irrthümlich als הבהיר in Cōlbo §. 128

Eine Bestätigung für die Annahme, daß Wehishir und Haschkhem blos verschiedene Namen desselben Buches sind, bietet der Umstand, daß in allen Anführungen nicht beide neben einander vorkommen, was doch bei dem so vielfach übereinstimmenden Inhalte der Fall sein müßte. Doch glaubt Hr. Fr. eine solche Nebeneinanderstellung bei einem Schriftsteller gefunden zu haben und an demselben Orte zugleich den Namen des Verfassers für unser Wehishir. Ueber diesen hatte nämlich Z. keine Vermuthung aufgestellt, da nirgends ein solcher genannt wird, wie ja überhaupt für die Midraschim die Namen der Urheber oder der Sammler in den Hintergrund zu treten pflegen. Hr. Fr. jedoch meint den „Chefez aluf" als Vrfr. des Wehishir gefunden zu haben, und betrachtet diese Vermuthung als so gesichert, daß er den Namen ganz einfach in den Titel — hebräischen wie lateinischen — seiner Ausgabe aufnimmt. Wir wollen das Bedenken unterdrücken, daß ein bei den alten Lehrern der arabisch-spanischen Schule so wohlbekannter und hochgestellter Mann nicht als Verfasser eines Werkes so mannichfachen Inhaltes verschwiegen worden wäre, auch Anführungen aus einem von solchem Manne herrührenden Buche weit zahlreicher vorkommen müßten. Gehn wir auf die Stelle selbst ein, welche die ganze Vermuthung allein tragen soll. Dieselbe wird nach einer Mittheilung Goldenberg's im „Maggid" [1]) aus einer arabischen Schrift des Samuel Gama' gemäß G's. Uebersetzung in's Hebräische reproducirt (S. VI f. u. S. 103 Anm. 4) und lautet: „Der Vrfr. des Midrasch Haschkhem schrieb die Worte des Simon Kaira wörtlich ab, fügte nicht hinzu und nahm nicht davon, nur daß er sie aus dem Aramäischen ins Hebräische umschrieb. Das ist der Weg, den auch der verewigte Mar Chefez alluf gewandelt". Diese Worte faßt nun Hr. Fr. (S. XI) dahin auf, Samuel Gama' wolle sagen, der Vrf. des Haschkhem habe lediglich Stellen aus den Halachoth gedoloth abgeschrieben und daran weiter Nichts geändert, als daß er den

— wofür 125 zu lesen — f. 143a angeführt; da glaubt Fr., Z. führe noch eine zweite Stelle aus Colbo § 143 an, eine Stelle, die er natürlich nicht auffinden konnte (S. V Anm. 6), da Zunz blos die Blattzahl für die erste Stelle hinzufügt, wie f und a genügend anzeigt.

[1]) Jahrg. 1871 Nr. 34 im Beiblatt Josef. Mir liegt dieser Jahrgang nicht vor, allein da die Quelle, wie bald erörtert wird, uns in ihrer Ursprünglichkeit anderweitig und besser zugänglich ist, so haben wir den Einblick in dieses Blatt nicht nöthig.

Sprachcharakter umgewandelt, und dasselbe Verfahren habe Chefez eingeschlagen. Nun besitzen wir, combinirt Hr. Fr., zwei Werke, die solche buchstäbliche Entlehnungen aus den großen Halachoth machen, nämlich das Haschkhem und das nun vorliegende Buch, das sich als Wehishir ergiebt, aber, nach Fr., nicht mit Haschkhem identisch ist; demnach ist anzunehmen, daß Chefez Verfasser des Wehishir ist.

Diese Beweisführung ist, selbst wenn wir der Auffassung der Beweisstelle folgen, wie sie Hr. Fr. darlegt, sehr schwach und nur ganz lockere Vermuthung. Allein Hr. Fr. legt offenbar der Stelle einen ganz falschen Sinn bei. Wie ist es möglich, fragen wir, noch ehe wir die Stelle genauer prüfen, daß man Sammelwerken, die aus allen Orten zusammentragen, dabei auch Einzelnes aus den großen Halachoth Kaira's, gerade nach diesem verhältnißmäßig geringen Bestandtheile das Gepräge aufdrücke? Von Chefez ist ferner kaum anzunehmen, daß er überhaupt hebräisch geschrieben, vielmehr schrieb er wohl durchaus arabisch, so daß wir weder seine Autorschaft des vorliegenden Buches annehmen dürfen — denn daß auch da einmal einzelne arabische Worte vorkommen (S. XIII), ist nicht von Belang — noch von ihm aussagen können, er habe Kaira's Worte aus dem Aramäischen ins Hebräische übersetzt. Jedoch betrachten wir die Stelle selbst. Das Buch, dem sie angehört und das Gold. dem S. Ǵama' beilegt, ist kein anderes als dasjenige, welches Steinschneider in einer Abhandlung: „Schlachtregeln in arabischer Sprache" ausführlich besprochen hat; dieselbe ist in dieser Zeitschrift veröffentlicht, sich durch deren vier erste Bände hindurchziehend. Die hier in Betracht kommende Stelle befindet sich Bd. II der Ztschr. S. 77. Der Vfr. bespricht „Hagramah", führt Judai's Ansicht darüber an, dann die sich anschließende des Simon Kaira in den großen Halachoth und fährt fort, der Vfr. des Haschkhem habe Kaira's Ansichten wörtlich aufgenommen, denselben Weg habe Chefez eingeschlagen. Es handelt sich demnach selbst für das Haschkhem nur um einen einzelnen Fall, bei dem dort Kaira's Worte, nur in hebräischer Form, vollständig wiedergegeben sind. Daß dies überhaupt das stehende Verfahren Haschkhems sei, fällt dem Vfr. gar nicht ein zu behaupten. Noch weit weniger will er Dies von Chefez aussagen, er bemerkt vielmehr nur, derselbe sei gleichfalls — natürlich in dem von ihm bekannten Sefer ha-mizwoth — der Ansicht Kaira's gefolgt, von der je-

doch, wie weiter berichtet wird, Hai abweicht, während der Vfr. sich gegen Alle ausspricht. Mit welchen Worten Chefez seine Ansicht darlegt, Dies anzugeben ist dem Vfr. völlig gleichgültig, und beabsichtigt er mit seinen Worten lediglich festzustellen, daß Chefez der Entscheidung Kaira's zustimmt, ohne sich um dessen Wortausdruck zu kümmern.

So ist denn dem flüchtigen Baue Fr's. die Grundlage völlig entzogen, und seine ganze Behauptung ist hinfällig. Chefez ist nicht Vfr. des Wehishir, dieses stammt nicht aus dem Anfange des elften, sondern wahrscheinlich aus dem zehnten Jahrhundert, und es spricht Alles dafür es mit dem Haschkhem zu identificiren.

Jedoch gleichviel, wir haben nunmehr ein bis jetzt nur sehr dürftig bekanntes Werk seinem ersten Theile nach fast vollständig vor uns, und es bleibt immer wünschenswerth, daß uns der Rest, soweit er in der Handschrift erhalten ist, recht bald durch den Druck zugänglich gemacht werde. Dem Herausgeber wäre es zu empfehlen, daß er sich aller überflüssigen Zuthat enthalte, sich auf den Nachweis der Quellen, Abweichungen und Aehnliches beschränke.

4. Juni 1873.

2. כתאב אלאצול. The book of Hebrew roots, by Abu'l-Walid Marwān ibn Janāh, otherwise called Rabbi Yonah. Now first edited, with an appendix, containing extracts from other Hebrew-arabic Dictionaries, by Ad. Neubauer. Fasciculus I. א-ך. Oxford 1873, gr. 4. 336 Columnen.

Das früher so sehr ersehnte, nun auch schon lange erwartete arabisch abgefaßte, hebräische Wörterbuch des berühmten Abulwalid, des Mannes, welcher für lange Zeit die hebräische Sprachwissenschaft abgeschlossen und die Quelle für alle Späteren war, ist nun endlich seiner ersten Hälfte nach erschienen. Wenn wir uns beeilen davon als von einem wichtigen Ereignisse Kenntniß zu geben, so müssen wir uns doch gegenwärtig mit einer vorläufigen Anzeige begnügen. Das Werk ist nämlich erst zur Hälfte da, und es empfiehlt sich, vor einem weiteren Eingehn seine Vollendung abzuwarten. Dann aber gebührt auch dem Herausgeber der Vortritt, um uns über so manches Wissenswürdige aus dem Buche und zur näheren Würdigung desselben und seiner Ausgabe zu belehren, woran er es sicher zur Zeit nicht fehlen lassen wird.

Vorläufig bemerken wir nur soviel. Der Text ist nach zwei sehr vorzüglichen Handschriften gedruckt, einer in Oxford und einer andern in Rouen; die letztere wurde erst bekannt, als schon mit dem Drucke begonnen war, so daß derselbe unterbrochen und mit Beseitigung des schon Gedruckten nach den bereicherten Hülfsmitteln neu begonnen wurde. Auch die handschriftliche hebr. Uebersetzung des Werkes ist, wo es erforderlich, zur Feststellung und Berichtigung des Textes benützt. Beide Handschriften haben den großen Vorzug, daß sie auch Glossen haben, welche des Interessanten nicht wenig bieten.

Das Werk Abulw.'s ist allerdings von den Späteren so stark benützt, daß es fast ausgeschöpft sein mag; jedenfalls wird man jedoch von Vielem erfahren, was wir aus Späteren gelernt, daß wir es ihm zu verdanken haben, und es wird auch an einzelnen Belehrungen, die übergangen worden und die uns daher auch jetzt noch neu entgegentreten, nicht fehlen. Seine Bedeutung bleibt für uns allerdings vorzugsweise eine literarhistorische, und dazu gehören auch die bei ihm sich vorfindenden Anführungen. Sehr zahlreich sind die thalmudischen Stellen, die er zur Vergleichung benützt, und da bieten sich uns beachtenswerthe Lesarten. Eine solche findet sich z. B. in einer Stelle, welche überhaupt zur Wort-Erklärung von seinen Nachfolgern übergangen worden. Abulw. nämlich nimmt כְּבָר nicht in der Bedeutung von „schon", „längst", sondern mehr als Bestätigungspartikel, wie das arab. قد, die allerdings in jenen Sinn leicht übergeht, und besonders wendet er das für בשכבר Koh. 2, 16 an, wo er es mit إنّ wiedergegeben haben will, das die Bed. der Vergangenheit gar nicht in sich schließt, hier im Gegentheile bei der Zukunft gebraucht wird; „weil wahrlich in den kommenden Tagen Alles vergessen ist". Dafür nun führt er eine Stelle aus der Mischnah an (Chagigah 1, 7): מְעֻוָּת nennt man blos den Gegenstand, der Anfangs in gutem Zustande war, ונתעות כבר, und nun mangelhaft wurde. Gerade das Wort כבר fehlt aber in unseren Ausgaben des Thalmud, und die neueren text-kritischen Vergleichungen bieten keine Spur von dieser Lesart, wie auch Parchon und Kimchi keine Rücksicht darauf nehmen. Dennoch ist Abulwalid's Zeugniß von Gewicht. — Auch über die Aussprache mancher thalmudischen Wörter belehrt uns A.; er will nicht, daß מְזִירִין gelesen werde, wie man auch zu

seiner Zeit las, als käme es von זרע, sondern מַזְרִיעַ, weil von ידע (unt. diesem W.); freilich scheint auch das syr. ܝܘܕܥܐ für einen Stamm med. Wav zu sprechen. So liest er auch יְחָסִין, obgleich יוחסין gedruckt ist (St. יחס). — Daß er den sechsten Abschnitt in Berachoth mit באיזה צד anführt (St. יצא), während es bei uns כיצד lautet, deutet darauf hin, daß letzteres Wort erst allmählig das erstere verdrängt hat. — Auch auf Formen, die in den Gebeten vorkommen, beruft er sich; seltsam ist die Angabe unter כנע, wo er בערפלי טהר als in לשבח עלינו befindlich anführt, womit er sagen will: in dem Mußafgebete des Neujahrs, nämlich in dem mit אתה נגלית beginnenden Stücke.

Natürlich beruft er sich auch nicht selten auf die Massorah, und dürfte eine so alte Autorität manche Berichtigung für sie bieten. Er ist auch wohl der Erste, von dem die Mittheilung ausgeht, daß ben Nafthali das Chirek des Jod auf die vorangehende Partikel, der blos Schewa zukommt, zurückgezogen, also z. B. בִּיִשְׂרָאֵל gelesen wissen will für בְּיִשְׂ״, woher auch bei uns בִּיקְרוֹתֶיךָ und לִיקְהַת (St. יקה). — Auch der babylonischen Lesarten (אהל אלעראק) erwähnt er unter כפן.

Vorgänger führt er sparsam an. Ich finde einige Male Saadias (ים, ירק, כדר)[1], Jehudai (חבצלת), Samuel b. Chofni[2]) in der Einleitung zum Thalmud (die unter dem Namen Samuel Nagid's bekannt ist) unter דרש, häufiger Scherira und Hai in ihren Worterklärungen zum Thalmud, letzteren auch aus dem Hawi, und sie sind auch gemeint, wenn allgemein auf Worterklärungen von Mischnastellen berufen wird (יצע, חסן), auch

---

[1]) Auch wo er ohne Nennung eines Namens davon spricht, man habe so und so übersetzt (תרגם, פסר) wie z. B. unter אהל und דיש, meint er wohl Saad., den auch Parchon zu den Stellen ausdrücklich nennt (vgl. auch den Vfr. der arabischen Schlachtregeln bei Steinschneider in dieser Ztschr. Bd. II S. 307 f.). Zweifelhaft ist, ob Parch. anderswo mit Recht die von Abulwalid anonym angeführte Uebersetzung kurzweg dem Saad. beilegt. So hat S. Gen. 40, 16 für חרי nicht ביאץ, sondern חוארי, was freilich dem Sinne nach der Angabe Parchons פת לבן ונקי entspricht. Unrichtig scheint P. die Erklärung Abulw.'s, die derselbe in eignem Namen zu einigen Stellen mit ידע giebt (Spr. 14, 33. Ps. 90, 12) dem Saad. zuzuschreiben; auch führt Ewald eine ganz abweichende Uebersetzung der Psalmstelle von Saadias an.

[2]) Vgl. auch die arabischen Schlachtregeln in dieser Ztschr. Bd. III S. 305 f.

Chefez im Buche der Gesetze (כרר), Menachem b. Saruk (כרה); mit Vorliebe gedenkt er seines Lehrers Isaak b. Saul (כסה, ירה), und mit Abu-Sakaria, d. h. Chajug rechnet er hier wie in seinen kleinen Streitschriften, auf die er vielfach Bezug nimmt, sehr häufig ab. Auffallend ist, daß er, soweit ich sehe, keine Veranlassung findet, Dunasch's zu gedenken; freilich scheint er allen Vorgängern, mit Ausnahme Chajug's, sehr wenig Anerkennung zu zollen, und die Geonim haben für ihn nur insofern Werth, als sie thalmudische Worte erklären [1]).

Abulwalid hat diesem seinem Werke auch, nachdem es bereits in die Oeffentlichkeit gelangt war, seine bessernde Hand zugewandt, und manche Verschiedenheit in den Handschriften mag darauf zurückzuführen sein. Wir haben einen deutlichen Beleg für diese spätere Nacharbeit unter טף. Er bemerkt am Schlusse des Artikels, er habe in der Einleitung sein Verfahren dahin angegeben, daß er die von zweibuchstabigen Doppelstämmen abgeleiteten Formen unter dem zweibuchstabigen Stamme behandeln werde, טטפות hätte demnach hier seine Stelle finden sollen, er habe das Wort aber aus Versehen unter טטף nach טהר eingereiht. Er unterlasse es jedoch jetzt eine Umstellung vorzunehmen, da sich das Buch nun einmal in der früheren Anordnung weit verbreitet habe. Diese Nachschrift fehlt in der hebr. Uebersetzung.

Ueber das Verhältniß der Handschriften wird uns wohl Hr. Neubauer in zu erwartenden Prolegomenen belehren. Vorläufig sei nur bemerkt, daß die beiden, die dem Drucke zu Grunde liegen, mit Glossen versehen sind, die manches Beachtenswerthe enthalten. Auch hier dürften es wieder die angeführten Autoren sein, die besonders unsere Aufmerksamkeit erwecken. Häufig begegnen wir ben Bileam, aus dessen Buche über die Partikeln Einschlägiges mitgetheilt wird, sowie aus seinem Tedschnis die Eigennamen zu den gleichlautenden Appellativen hinzugefügt werden. Auch Saadias zu den Psalmen und zu Jesaias wird mehrfach benützt; wie es scheint, lag dem Glossator auch der Commentar zu letzterem vor (zu חמץ über Jes. 63, 1), und dürften auch Berichtigungen zur

---

[1]) Nachträglich finde ich noch unter גלל den „Uebersetzer der Psalmen für die Christen", also Hieronymus (Vulgata) angeführt und getadelt, „der sich hier (Ps. 83, 14) wie an vielen Orten geirrt habe".

gedruckten Uebersetzung aus den Anführungen zu schöpfen sein [1]. — Auch andere weniger geläufige Autoritäten kommen vor, wie Abu-Ibrahim (Isaak) ben Jaschusch (zu דרג), und der 'Anak des Moses ben Esra (zu כסף). Die Glossen der Rouener Handschrift geben vielfach Erklärungen, ohne einen Gewährsmann dafür anzugeben, dennoch wohl blos Frühere excerpirend, und führe ich dafür blos an die Annahme, כחי Ps. 22, 16 sei als חִכִּי zu erklären, die Saadias angehört, wie schon A. E. Dies im Namen eines der Geonim angiebt und Ewald aus der Psalmen-Handschrift mittheilt [2].

Jedoch, ich wollte blos auf das Werk hinweisen, die Theilnahme der Sachverständigen dafür erwecken und der Hoffnung auf dessen Beendigung nebst der weiteren Ausstattung durch den Hrn. Herausgeber, der schon auf dem Titel noch einen Anhang aus andern ungedruckten hebräisch-arabischen Wörterbüchern verheißt, Ausdruck geben. So beschränke ich mich denn vorläufig mit dieser allgemeinen Anzeige, kann aber nicht unterlassen, den Dank an die Verwalter der Oxforder Bibliothek, die uns endlich dieses grundlegende Werk zugänglich machen, und an den Herausgeber, der das Unternehmen mit Sachkenntniß und Sorgfalt ausführt, hiermit voll und warm auszusprechen.

25. März 1873.

3. פליטת סופרים. Pletath Soferim, Beiträge zur jüdischen Schriftauslegung im Mittelalter, nebst Midrasch über die Gründe der defectiva und plena, aus handschriftlichen Quellen herausgegeben und näher beschrieben von Dr. A. Berliner. Breslau, Schletter 1872. 56 Seiten hebr. Text, 56 S. deutscher Theil. 8.

Das Urtheil über die Bedeutung eines blos handschriftlich erhaltenen Werkes aus dem Mittelalter, daher auch inwiefern es verdiene noch heute durch den Druck verbreitet zu werden, wird oft

---

[1]) Als Uebersetzung von המתצבת רהב (Jes. 51, 9) giebt die Gl. Rouen im Namen Saad.' אלפטן ה · · · an; das erste Wort ist, mit dem Herausgeber, aus dem Drucke zu אלנאחתה zu ergänzen, das zweite aber, welches רהב entspricht, fehlt bei uns!

[2]) Auch die Gl. zu הן aus cod. Oxf. (S. 178 Anm. 34) ist aus ben Bileam, und ist zu lesen הנני אל כסתותיכנה.

sehr abweichend ausfallen je nach den Sympathieen der Beurtheiler. Gar Manchem mag ein Werk, wenn es auch für unsere Zeit nicht mehr belehrend ist, doch einer Veröffentlichung werth erscheinen, weil es von geschichtlichem Interesse ist, insofern als es zur näheren Beleuchtung der Geistesrichtung der Zeit dient, welcher es seinen Ursprung verdankt, zumal wenn es von einem Verfasser herrührt, der es zu einem gewissen Rufe gebracht hat. Mag jedoch der Umfang für solche zulässige Schriften noch so weit ausgedehnt werden, so kann doch niemals eine Sammlung werthloser abgerissener Stellen der verschiedensten Gattung in diesen Kreis eingeschlossen werden. Man vermehrt dann unser Schriftthum nur mit einem unnützen Ballast und zieht der jüdischen Wissenschaft die üble Nachrede zu, daß sie sich mit kleinlicher Notizenjägerei und -krämerei abgebe.

Ich bekenne es offen, daß ich mich von solchen Bedenken bei der Sammlung, welche uns Hr. Berliner hier vorgelegt, nicht befreien kann. Es mag Einiges darin von relativem Werthe sein, doch ist Anderes wieder ganz geschmacklos und ohne alle Bedeutung, und diese unscheinbaren Kleinigkeiten verdienen es nicht, daß sie besonders zusammengestellt und zu einem Werke aufgebauscht werden. Hr. B. hat sie mit kundiger bibliographischer Einsicht behandelt, aber es tritt eben die Bibliographie, die doch blos als Mittel anerkannt werden kann, gar zu sehr als Zweck in den Vordergrund, und die gelehrte Lust, etwas Neues auf den Markt zu bringen, blendet so, daß dadurch auch seltsame Irrthümer vorgebracht werden.

Einem solchen sehr verwirrenden Irrthume begegnen wir z. B. auf S. 28 des hebräischen Theiles. Daselbst wird aus einer Handschrift angeblich „eine Erklärung Salomo ben Gabirol's nebst einer Abschrift aus dem Wörterbuche des Saadias" (פירוש רשב״ג עם העתק ממחברת. סעדיה, wie Hr. B. als Aufschrift giebt) mitgetheilt, und darüber wird im deutschen Theile S. 28 ff. weiter gesprochen. „Die bedeutenden Namen Gabirol's und Saadia's" sind allerdings der Art, daß man eine von ihnen aufbewahrte Erklärung vor dem Untergange retten mag, zumal wenn „die Quelle, aus der Gabirol seine Mittheilung macht, Saadia's Wörterbuch ist" und „somit ein neuer Beweis für die einstmalige Existenz einer solchen lexicalischen Arbeit Saadia's gewonnen wäre". Ja, eine Erklärung Gabirol's, die in das philosophisch-dogmatische Gebiet

streift, der Umstand, daß er Saadia's Autorität mit Anerkennung zur Grundlage seiner Auffassung macht, das würden alles Momente sein, die unser Interesse in Anspruch nehmen müßten. Allein das Ganze zerfließt bei näherer Betrachtung in Dunst. Die Stelle ist, wie Hr. B. selbst erkennt, „auch in Parchon rad. ידע enthalten", und diesem eben, nicht Gabirol, gehört sie an; auf ihn beziehen sich die Worte: עכ״ל בספ״ר מחבר״ת יד״ע, mit welchen der Compilator die Notiz schließt, und die Worte am Anfange: דברי הר״ר שלמה בן גבירול הספרדי זצ״ל sind ein Irrthum entweder des Compilators selbst oder eines Abschreibers, der Salomo Parchon mit S. Gabirol verwechselt, weil er wohl jenen nicht kannte. Von einem Wörterbuche des Saadias ist also hier gar keine Rede, sondern von dem „Machbereth" Parchon's. Was hier von Saadia angeführt wird, ist lediglich, daß er Exod. 6, 3 נודעתי gleich הודעתי auffaßt, wie wir denn in der That aus der Pococke'schen Handschrift erfahren, daß er لم اعرفهم[1]) übersetzt (vgl. auch Lagarde's Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs Heft 1. z. St. S. 65), eine Auffassung, die schon Menachem an den „Erkläcern" oder „Ueberfetzern" (אנשי הפתרון), worunter er wohl eben Saad. versteht, tadelt. Alles Andere gehört durchaus nicht Saad. an, sondern eben Parchon, der eigentlich nur die Erklärung Menachems adoptirt und weiter ausdehnt [2]). In unserer Ausgabe des Parchon findet sich zwar dieses Citat von Saadia nicht, allein bei der Abweichung und Incorrectheit der verschiedenen Abschriften ist Dies nicht auffallend. So ist denn blos eine Stelle aus Parchon von Hrn. B. nochmals abgedruckt, Nichts aber von Gabirol und Saadia, geschweige aus dessen Wörterbuch. —

Der Beachtung werth ist die Fortführung der Angaben und Untersuchungen über die nordfranzösische Exegetenschule, welche Hr. B. im hebräischen Theile S. 6—25 und im deutschen S. 16—25 zusammenstellt. Zwar ist die Forschung über diese

[1]) Diese Worte fehlen seltsamer Weise gänzlich im Texte der Polyglotte, gerade wie das ihnen vorangehende فقط, das ms. Poc. und Lagarde haben und das dem לבדו bei A. E. entspricht, und darin gerade liegt der Schwerpunkt seiner Erklärung.

[2]) Hr. B. scheint den Sinn der Stelle ganz zu mißverstehn.

Schule, deren Eigenthümlichkeit zuerst im J. 1844 [1]) hervorgehoben worden, innerhalb dieses Zeitraums zu einem vollgültigen Resultate über Geist und Charakter derselben gelangt, das, Anfangs mehr divinatorisch und combinatorisch gefunden, allmälig durch reiche Belege im Ganzen voll bestätigt wurde und im Einzelnen die nöthige Berichtigung fand. Dieses Resultat kann nicht mehr angetastet und ebensowenig kann ihm durch einzelne neu aufgefundene Stellen Neues hinzugefügt werden. Dennoch nehmen wir weitere bisher unbekannte Erklärungen Kara's zum Pentateuch wie die Zusätze zum Anfange des Deuteronomium's, welche die von Kara und Samuel ben Meir herangebildeten Schüler [2]) einem Raschi-Exemplar anfügen — denn ihnen gehören dieselben an, wie z. B. die Uebereinstimmung der hier gegebenen Erklärung zu 2, 29 (S. 9) mit dem Zusatze im Comm. S.'s b. M. zu 2, 4 beweist — mit Vergnügen an. Nur muß, wenn diese fortgesetzte Ansammlung für die Forschung fruchtbringend sein soll, die Kritik ihren geschärften Blick bewähren. Die Sammelwerke, aus welchen die Bereicherung gezogen wird, müssen zuvörderst genau nach ihrem Werthe geprüft werden, bevor auf ihre Autorität hin das neue Gut aufgenommen wird. Manche dieser Sammler sind nämlich sehr unkritisch verfahren, nicht mit der Genauigkeit, daß ihre Angaben als voll zuverlässig betrachtet werden dürfen; sie haben zuweilen die Urheber einer Erklärung nicht genügend gesondert, haben den früheren Lehrern, wie Kara und Samuel ben Meir, zugeschrieben, was etwa nur aus deren Schule hervorgegangen ist. So verfahren die Zusätze zum Deuteronomium, die z. B. zu 3, 24 und 27 (S. 9. 10) dem S. b. M. Erklärungen beilegen, welche in seinem Commentar sich nicht finden. Ein solches Urtheil muß namentlich auch über die Thossafoth-Sammlung, welche unter dem Namen Hadar Sekenim gedruckt ist (Livorno 1840), und über die Zusätze, welche der Codex München 252 darbietet, gefällt werden. So sind z. B. die Angaben der ersteren im Namen Kara's zu Exod. 22, 28 und 33, 5 höchst

---

[1]) In der Abhandlung: Schimschon, ein Lexikograph in Deuschland (Wiss. Zeitschr. für jüd. Theologie Bd. V, besonders S. 416—18).

[2]) Zu dieser Schule gehören auch die „einige weniger bekannte Exegeten", von denen Einzelnes hebr. S. 25—28 mitgetheilt wird und die deutsch S. 26—28 besprochen werden. An dieser Erwähnung mag es genügen.

verdächtig, nicht minder die der letzteren zu Gen. 37, 26. Exod. 4, 13. Umgekehrt verdienen Stellen, welche für den gesunden Sinn dieser Schule neues Zeugniß ablegen, besondere Betonung, so z. B. wenn wir von Kara erfahren, daß er in der vielbehandelten Stelle Num. 16, 1 das ויקח gegenüber allen aggadischen Deutungen, die sich auch der Uebersetzer bemächtigt haben, richtig auffaßt, wie wir Dies auch bei S. b. M. gewahren. Wie gesagt, zur Bestätigung bereits feststehender Erkenntnisse, zur reicheren Belegung dient das hier von Hrn. B. Dargebotene und mag in dieser Beziehung mit Anerkennung aufgenommen werden, wesentlich neue Belehrung reicht es uns nicht [1]. —

Schon durch Aben Esra wußte man, daß die Massorethen sich mit den Angaben, wie wir sie von ihnen besitzen, nicht begnügt hatten, sondern daß sie ihren Bestimmungen über volle und defective Schreibung, über abweichende Punctation und Accentuation und dgl. auch aggadische Gründe anfügten, wie wir solchen Deutungen bereits in den Thalmuden und Midraschwerken begegnen. Aben Esra fertigt sie mit großer Mißachtung ab. Der tüchtige massorethische Kritiker Norzi kannte einen solchen Midrasch über voll und defect geschriebene Wörter, benützt ihn aber, trotzdem er sich nicht etwa ablehnend gegen das aggadische Deutungsverfahren verhält, dennoch zu seinen Zwecken sehr wenig. Neuerdings haben wir auch durch Pinsker (Lickute, Text S. 29—31) eine Reihe von Auszügen aus alten Massorah-Handschriften erhalten, in denen uns zwar nicht die aggadischen Deutungen gegeben werden, in welchen jedoch durch die starke Betonung der Fragen zu denselben angeregt wird, und die jedenfalls von Hrn. B. nicht übergangen werden durften. Dieser veröffentlicht nun (S. 36—45 hebr., 34—41 deutsch) einen solchen Midrasch nach einer Münchener Handschrift. Daß der Inhalt desselben ein ganz haltloses Spiel ist, das selbst der verkehrten Anwendung von Geist und Scharfsinn entbehrt, überrascht uns nicht; es mag dennoch als ein historisches Document über eine ehemals herrschende absonderliche Geistesrichtung nicht unwillkommen sein. Entschließt man sich einmal ein solches heraus-

---

[1]) S. 23 ist zu Num. 27, 20 offenbar כמוך st. כמו und משבחו st. משנהו zu lesen. — Unterdessen ist in ha-Schachar IV eine reiche Nachlese aus Kara's Comm. zu den Propheten von Hrn. Dr. Wolf geliefert worden.

zugeben, so muß ihm auch die nöthige Sorgfalt zugewendet werden, Erklärung und sonstige Nachweisung nicht fehlen. Wir wollen nicht sagen, daß Hr. B. dem Schriftchen die nöthige Sorgsamkeit nicht zugewendet habe, erkennen im Gegentheile gern an, daß er dasselbe mit mannichfach Nützlichem, namentlich mit den Parallelen aus thalmudischen und midraschischen Werken, ausgestattet. Dennoch hätte der sehr kurz hingeworfene, oft sehr mißgestaltet überkommene Text eingehenderer Ausführung und Berichtigung bedurft, um ihn dem minder Eingeweihten zum Verständniß zu bringen, und Hr. B. selbst scheint mehrere Stellen nicht richtig erkannt zu haben. Bei der Unwichtigkeit des ganzen Gegenstandes mag es an einzelnen Beispielen in der Anmerkung [1]) genügen.

Die andern von Hrn. B. dargebotenen Stücke sind von gar keinem Belange. Was die erste Rubrik (S. 2—5) von unbekannten Italienern beibringt, können wir sehr gut entbehren. Wir ersehen etwa blos daraus, daß in diesem Lande die christliche Gelehrsamkeit ihren Einfluß insoweit geübt hat, daß die jüdischen Erklärer entweder in ihre Ansichten eingingen oder sich noch ernstlicher davor zu verwahren suchten. Gerade auf dieses Moment macht Hr. B.

[1]) Sogleich am Anfange ist שוברין nicht „sich gegenseitig erklären", sondern „einander widersprechen" zu erklären; ein ganz Anderes ist שבר את האזן, das Ohr brechen, d. h. Zugang zu ihm verschaffen. Die Stelle aus Thanchuma Wajera finde ich in der mir vorliegenden Ausgabe (Ven. 1545) nicht. – Auf S. 37 ist Absatz 3 in großer Verwirrung. עפרון nämlich wird in Gen. 23 (nicht 21) immer plene geschrieben mit Ausnahme von V. 16; allein darauf bezieht sich die gegebene Deutung gar nicht, sondern auf die abweichende Schreibung des מאות, das V. 15 defect, aber V. 16 plene ist. — S. 38 ist Absatz 1 gewiß fehlerhaft, da חטא im Gegentheile durchgehends mit Alef geschrieben sich findet. — Auf S. 40 ist in Absatz 1 Ende das Wort והשגתם Gen. 44, 4 als mit Schin „irre führen" gedeutet. — S. 41 Abs. 1 Z. 2 ist ומנכה st. ובכה zu lesen. — Das. Absatz 4 Ende handelt es sich darum, daß bei Moses Exod. 3, 5 נעליך und רגליך im Pl., also plene, steht, während dieselben Worte bei Josua, 5, 15 im Sing. und defect vorkommen; der Text ist mannichfach fehlerhaft und daher der Sinn unklar. — Das. Abs. 5 ist die Correctur באר עליה durchaus überflüssig. — S. 43 Abs. 3 sind in Betreff der vielfach als Thikkun Soferim besprochenen Stelle 2 Sam. 16, 12 die Worte אלי כתיב sicher fehlerhaft; es handelt sich um die Schreibung בעיני für בעינו. — Unterdessen hat Hr. Buber in ha-Schachar IV S. 345 ff. und S. 387 ff. Zusätze und Berichtigungen zu diesem Midrasch geliefert, auf die hier nachträglich verwiesen werden mag.

nicht aufmerksam. Wenn zu Gen. 2, 17 die Androhung des Todes für den Genuß vom Baume der Erkenntniß dahin gedeutet wird: Er bestrafte ihn mit dem ewigen Tode, nämlich der Hölle, doch hat die Buße ihm genützt (ihn davon befreit), so hat hier offenbar die christliche Anschauung theilweise Eingang gefunden. Umgekehrt beweisen die verschiedenen Erklärungsversuche zu 3, 22, daß man die christlichen Annahmen von sich abzuwehren bemüht war. Sonst giebt Hr. B. im deutschen Theile (S. 7—15) dankenswerthe Notizen über italienische Gelehrte der damaligen Zeit, ohne daß jedoch dieselben zu einem Einblick in die dort herrschende Geistesrichtung anleiteten. Von Interesse wäre es, wenn in dem „Moses Cohn", welchen Zidkiah ben Abraham anführt (S. 13), etwa derjenige Gelehrte wiedergefunden würde, welchen A. E. als Griechen hart anläßt, und dem ich den gleichen Namen beilegen zu dürfen glaubte [1]).

Die geist- und salzlosen Debatten mit christlichen Geistlichen (S. 29—35) hätten uns erspart werden können [2]), und verdienen nicht die Aufschrift im deutschen Theile: Zur Geschichte der Religionsgespräche (S. 31—33). — Wozu nun gar der nochmalige Abdruck einer von A. E. mitgetheilten Stelle Gabirol's mit einem kritischen und bibliographischen Apparate (S. 45—49) dienen soll, nachdem sie bereits vier Mal [3]) erschienen, begreift man schwer. Auch die Aufzählung der „Supercommentare zu Ibn Esra's Pentateuchcommentar" (deutsch S. 42—46) erhebt sich nicht über eine vorläufige bibliographische Zusammenstellung.

10. Oct.

4. Die Exegese bei den französischen Israeliten vom 10. bis 14. Jahrhundert. Von Antoine Levy . . . Leipzig. Leiner. 1873. 94 Seiten kl. 8.

Nach einigen dürftigen Vorbemerkungen über die frühere Methode der Bibel-Erklärung und Uebersetzung gelangt der Verf. alsbald zu seinem eigentlichen Gegenstande, den bedeutenden Commentatoren unter den Juden im Norden wie im Süden Frankreichs. Er bespricht von jenen die berühmten Schrifterklärer:

---

[1]) Das Judenthum und seine Geschichte. Zweite Abtheilung S. 183 f.

[2]) S. 35 unten ist zwei Mal בירשר für בירש zu lesen.

[3]) Auch in meinem Moses ben Maimon S. 46.

Raschi (Salomo ben Isaak) aus Troyes, Menachem ben Chelbo, Josef Kara, Josef Bechor Schor, Männer nüchternen Sinnes und tiefen Einblicks, berührt von diesen ganz kurz die einflußreichen Kimchis und etwas ausführlicher Gersonides aus Bagnoles, der, von philosophischen Voraussetzungen geleitet, sehr zu einer symbolisirenden Behandlung und Verrenkung des Schriftwortes hinneigt. Er sucht dann die Einflüsse auf, welche die beiden Gruppen von Erklärern auf den Weg einer gesundern Schrifterklärung hinführten und zugleich die abweichenden Methoden bei den Franzosen des Nordens und des Südens erzeugten. Er findet in der freiern Stellung, welche die Juden Frankreichs damals einnahmen, in der Neigung zur einfachen Schrifterklärung, welche sich auch in der dortigen christlichen Bevölkerung jener Zeit bemerklich macht, dazu die genügende Veranlassung; die Südfranzosen, in noch günstigerer Lage lebend, in engerer Berührung mit den hochgebildeten spanisch-arabischen Juden, waren von mehr wissenschaftlichem Geiste erfüllt und philosophischen Bestrebungen zugethan.

Wir können uns mit diesen Ausführungen des Verfs. vollkommen einverstanden erklären, finden in ihnen aber nur schon längst und besser begründete und nachgewiesene Ergebnisse geschichtlicher Forschungen, während ihm wieder andere sehr bedeutende Thatsachen und daraus sich ergebende Folgerungen gänzlich unbekannt geblieben sind, so daß seine Nachweisungen zum Theile mangelhaft sind, sein Urtheil nicht selten schief ist. Hr. Levy hat keine Kenntniß davon, daß Bechor Schor's vortrefflicher Commentar zu Genesis und Exodus längst von Jellinek herausgegeben worden (vergl. darüber Zeitschr. der DMG. Bd. XV, 1861 S. 152 ff.), weiß Nichts von Geiger's Biographieen der drei Kimchi in der hebräischen Zeitschrift Ozar nechmad 1 und 2, Nichts von den durch Schwarz gedruckten Commentaren des Josef und Moses Kimchi zu Hiob, nicht daß Antoli's Malmad ha-Thalmidim durch Silbermann in Lyck, daß Kaspi's Commentarien zu Maimonides' „Führer der Verirrten" durch Kirchheim in Frankfurt a. M. erschienen sind. Dem Verf. sind die neueren deutschen Studien auf den einschlägigen Gebieten, die eine bedeutende Umgestaltung in der geschichtlichen Würdigung hervorgerufen, gänzlich fremd geblieben. Daher seine oberflächliche und schiefe Auffassung der Sadducäer und Essäer, die

falsche Anwendung des Spruches über die Berechtigung des einfachen Wortsinnes, welcher lediglich bei den späten Amoraim vorkommt, aber auch von ihnen in sehr wenig durchgreifender Weise gelehrt und geübt wurde, jedenfalls aber mehr den midraschischen und halachischen Methoden der Pharisäer als einer etwaigen allegorisirenden der Essäer entgegengesetzt wurde. Daher sein unrichtiges Urtheil über die unter dem Namen des Onkelos und des Jonathan vorhandenen chaldäischen Uebersetzungen (Thargume), während er von den griechischen Uebersetzungen sowohl der Septuaginta als des Aquila, Thodotion und Symmachus, der syrischen und der arabischen durch Saadias gar keine Kunde zu haben scheint. Hingegen hält er an seltsamen Einfällen einzelner Gelehrter fest, die in Deutschland längst berichtigt sind, und die er vielleicht um so begieriger aufnimmt, als sie seine nationalen Instincte befriedigen. So läßt er sich von Rapoport zu der Annahme verleiten, Simon Darschan, der Verf. der sehr schätzbaren Midrasch-Sammlung „Jalkut", sei ein Bruder des Menachem ben Chelbo, demnach Vater des Josef Kara gewesen, versetzt ihn deßhalb nach dem Departement der Sarthe, während die Grundlosigkeit jener ganz willkürlichen Vermuthungen längst nachgewiesen ist und wir nicht anders wissen, als daß Simon in Frankfurt a. M. lebte. So läßt er mit Grätz den Babylonier Nathan ben Isaak nach Narbonne verschlagen werden, wofür auch nicht das Geringste spricht, wie in Steinschneider's hebr. Bibliographie (Bd. III. 1861 S. 3 f.) sattsam nachgewiesen ist.

Während es nun Hn. Levy an der Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur sehr fehlt, sein Versuch daher an zahlreichen Lücken, Unrichtigkeiten und Mißverständnissen leidet, von denen hier beispielsweise nur einige angeführt sind, macht er andererseits von den ihm bekannt gewordenen deutschen Arbeiten einen Gebrauch, der doch eigentlich von dem Vorwurfe des Ab- und Ausschreibens nicht leicht freigesprochen werden kann. Denn was Hr. Levy Wichtiges an Material und Bearbeitung beibringt, ist ausschließlich den frühern Arbeiten Geiger's über „die nordfranzösische Exegetenschule" in Nit'e Na'manim (Breslau 1847) und in Parschandatha (Leipzig 1855) entnommen, während ihm allerdings dessen spätere Arbeiten unbekannt geblieben sind. Diese Benutzung geht so weit, daß selbst die Verweisung auf die in den damaligen christlichen Kreisen herrschende Gesinnung über Bibellesen und

Bibelerklärung, auf den darüber handelnden Brief des Papstes Innocenz III, auf die von Roux de Lincy herausgegebene altfranzössische, mit Glossen versehene Uebersetzung der vier Bücher der Könige nebst den daraus entlehnten Beispielen, daß dieses Alles der Arbeit Geigers entnommen ist, was aus einer ein- oder zweimaligen Nennung bei ganz unwesentlichen Punkten nicht zu erkennen ist.

Wir dürfen vielleicht mit einem Franzosen über den Mangel an Bekanntschaft mit neueren deutschen Studien, selbst wenn sie schon nahe an zwei Jahrzehnte hinaufreichen, wie über die stillschweigende und sehr ausgiebige Aneignung der ihm bekannt gewordenen nicht so streng ins Gericht gehn. Aber ganz anders muß das Urtheil sich gestalten, wenn uns diese Schrift in deutscher Sprache von einem deutschen „Institute zur Förderung der israelitischen Literatur" dargeboten wird, welches unter der Leitung von Männern steht, von denen man Vertrautheit mit der deutschen Literatur — Geiger's Parschandatha ist von demselben Institute herausgegeben worden — ebenso verlangen darf wie gewissenhafte Erfüllung der dem Publicum gegenüber obliegenden Verpflichtung. Eine jede der von dem „Institute" herausgegebenen Schriften, und so auch die in Rede stehende, trägt die Namen der „Leiter" an der Spitze, der Herren „Dr. Ludwig Philippson in Bonn, Dr. A. H. Goldschmidt in Leipzig, Dr. Herzfeld in Braunschweig", und so tragen auch sie die Verantwortlichkeit.

Das franz. Original des Büchleins ist nicht bekannt geworden; es liegt uns hier lediglich eine Uebersetzung vor, wenn wir auch weder auf dem Titel noch durch ein Vorwort darüber belehrt werden. Einige ganz unbedeutende Anmerkungen des „Uebersetzers" lassen uns darüber nicht in Zweifel. Ob die Anfertigung und Verbreitung einer solchen Uebersetzung sich rechtfertigt, ergiebt sich wohl aus der hier vorangegangenen Besprechung.

28. September.

5. Jacob ben Chajim ibn Adonjah's Introduction to the Rabbinic Bible, Hebrew and English, with explanatory notes, by Christian D. Ginsburg, LLD. Second edition. London, 1867. 91 p.

In Folge der sehr mangelhaften buchhändlerischen Verbindung zwischen England und Deutschland erhielt ich erst jetzt das ge-

nannte Buch, und zwar direct durch einen nach England reisenden Freund. Daher die verspätete Anzeige des Buches, welches Vielen auf dem Continent willkommen sein würde, wenn es zu haben wäre. Eine deutsche Bearbeitung wäre daher ein verdienstliches Unternehmen!

Jocob ben Chajim ben Jsaak ibn Adonijah, von spanischen Juden abstammend, lebte längere Zeit in Tunis, wo im Anfange des 16. Jahrhunderts auch Abraham Zakuto, der Verfasser des Juchasin, und Moses ben Isaak Alaschkar, bekannt als Kabbalist und Philosoph, ihre Wirksamkeit ausübten. Als aber der Cardinal Ximenes (1509) mit einem Heere unter Führung des Pedro Navarro in Afrika erschien, um die Moslemin gewaltsam zu bekehren, als Bugia und Tunis capitulirt hatten, mußten auch die Juden fliehen. Lange irrte Jakob umher, bis er endlich in Venedig die Bekanntschaft Daniel Bomberg's machte, wie er Dies selbst berichtet (ed. Ginsb., p. 38). Im Verein mit dem berühmten Drucker entfaltete Jakob eine staunenswerthe Thätigkeit. Der babylonische Talmud, der jerusalemische, Nathan's Concordanz, Maimuni's Jad ha-chazakah wurden 1520—1524 unter seiner Mitwirkung gedruckt. Dann folgte sein Hauptwerk: die rabbinische Bibel, in vier Foliobänden (1524—1525). — Wenn Ginsburg S. 38, Anm. sagt: This introductory formula is only to be found in the editio princeps of the Rabbinic Bible, edited by Jbn Adonijah himself", so ist der Ausdruck mindestens ungeschickt gewählt, denn bekanntlich hat schon Felix Pratensis beinahe ein Jahrzehnt vorher die erste „rabbinische Bibel" herausgegeben. G. hätte sagen müssen: „the ed. pr. of Jbn Adonijah's Introduction."

Seit der Ankunft des Elias Levita in Venedig (1527) findet der Name Jacob's sich nicht mehr in den dortigen hebräischen Drucken. Dies auffallende Factum ist nur durch seinen Uebertritt zum Christenthum erklärlich. Bomberg konnte wegen seiner jüdischen Kunden in den von ihm gedruckten Werken den Namen eines Convertiten nicht erwähnen. Das Factum der Glaubensänderung wird bezeugt 1) durch Elias Levita's Ausspruch über die masoretischen Ausgaben der Bibel Chajim's (Massoreth ha-mass., ed. Ginsburg, London 1867, p. 94); 2) durch die Venediger Mischnahausgabe von 1546, über welche Luzzato Nachricht giebt (Ozar Nechmad III, 112. Abgedruckt bei Ginsb., Intr. p. 12). Das Todes-

jahr Chajim's ist nicht bekannt. Jedenfalls war er schon gestorben, als Levita sein Buch über die Massorah beendet (1538).

Seite 15—35 erläutert Herr Ginsburg das Verdienst Chajim's bei der Anordnung der Massorah und das Verhältniß der Massora magna zu den Recensionen des Ochlah weochlah in Paris (hersg. von Frensdorff, Hannover 1864, 4to), und in Halle (s. H. Hupfeld, Zeitschr. der DMG., Leipzig 1867, XXI, S. 201—227). Die jüd. Zeitschr. 3, 112 ausgesprochene Ansicht, Chajim habe durch Verschweigung der von ihm benutzten Quellen sein Verdienst erhöhen wollen, stimmt nicht mit dem das. 3, 105 Gesagten. Man vergleiche dazu noch das Selbstzeugniß Chajim's (bei Ginsburg p. 79), welches Geiger damals wohl nicht im Gedächtniß hatte. — Chajim kann einen Codex, der dem Pariser Ochlah weochlah gleich gewesen wäre, nicht benutzt haben, denn: 1) die Massora magna hat über 6100 Rubriken, O. nur c. 400; 2) trotzdem sind in letzterem Werke 35 Abschnitte, die in jener gänzlich fehlen; 3) in den parallelen Abschnitten hat bald die M. m., bald O. mehr Beispiele. — Das Halle'sche Ochlah weochlah, welches über 1000 Rubriken enthält, steht der gedruckten Massorah in ihren Fehlern wie in ihren Vorzügen bedeutend näher als die Pariser Handschrift, wie Hupfeld eingehend nachgewiesen hat. The fact, however, that both the Halle MS. and the Massorah finalis contain many incomplete lists, and that the order in which the anomalies are enumerated is not according to the sequence of the books, shows that the materials from which they were elaborated were not only the same as but much older than the Paris redaction, and that the latter was made at the time when these Massoretic materials had already been shaped into proper order and form. It is therefore of the utmost importance that the Halle MS. should be published, for it is only by a careful comparison of the three Massorahs, viz., the Paris redaction, the Halle MS., and the Massorah finalis, that the readings of the Hebrew verity can properly be fixed. (Ginsb. S. 34).

Seite 36—84 der Text von Chajim's Vorrede mit englischer Uebersetzung und einigen recht brauchbaren Anmerkungen.

Da eine genauere Inhaltsangabe der הקדמה hier nicht möglich ist, wollen wir wenigstens die von Chajim selbst aufgestellte Disposition mittheilen. 1) Untersuchung über den Ursprung der Keri und Kethib. Ansichten Ephodi's, Kimchi's, Abravanel's;

2) Abweichungen [1]) des Talmuds von der Massorah bei den Bibelcitaten (Ginsb. S. 57—66); 3) Widerlegung der Behauptung, daß die Juden den Bibeltext gefälscht hätten (S. 66 ff.); 4) Darlegung Dessen, was Chajim für die Verständlichmachung der großen und der kleinen Massorah gethan.

Sorgfältig gearbeitete Indices erleichtern den Gebrauch des gut ausgestatteten Buches.

Berlin. Dr. H. L. Strack.

6. Das Gedicht von Hiob, hebräischer Text, kritisch bearbeitet und übersetzt, nebst sachlicher und kritischer Einleitung, von Adalbert Merx. Gr. 8 (CVIII u. 218 S.) Jena 1871, Mauke's Verlag.

Der vorliegende gewissenhafte Versuch, den Original-Text des Buches Hiob, mit Hülfe der Septuaginta und Peschita, des Targum und einiger andern Versionen wieder herzustellen, hat das Verdienst, die Schwierigkeit, ja geradezu Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens recht deutlich vor die Augen geführt zu haben. Was bei schwierigen Stellen uns als Ersatz geboten wird, ist nichtssagend, meist überflüssig, so daß es gewiß nicht als Gewinn zu betrachten ist und nur die Beruhigung gewährt, daß die Schwierigkeit schon längst constatirt ist und nicht gerade unserm mangelnden Verständniß zur Last fällt. Was gewinnen wir, um ein Beispiel für unzählige anzuführen, wenn 21, 22 für הלאל ילמד דעת והוא רמים ישפוט gelesen wird: הלא אל יְלַמֵּד······ דמים······. „Wird sich denn Gott nur nicht belehren lassen, da's sein doch ist, Blutschuld zu richten?"

Abgesehen von dem fehlerhaften Hebräisch, da die Negation zum Verbum treten müßte, ist zu beobachten, daß in dieser erhabenen Theodicee nur das Unbegreifliche der menschlichen Schicksale hervorgekehrt werden soll, sonst könnte Gott schließlich nicht für Hiob in die Schranken treten. So sehr dieser auch den Himmel stürmt, ist er doch kein von Gott Abgefallener, er bäumt sich nur gegen seine ihm den Weg versperrenden Ankläger. Gott bleibt ihm aber die höchste Instanz, so daß er, und ich führe

[1]) Leider konnte ich Ginsburgs Buch noch nicht bei der Herausgabe meiner Prolegomena Critica in Vet. Testam. Hebr. (Leipzig 1873) benutzen.

Merx' eigene Worte S. XXVI an, im Stande ist, von Gottes Allmacht an seine Gnade zu appelliren, „immer wieder um Luther's Ausdruck zu verwerthen", heißt es bei ihm, „von Gott an Got zu appelliren". Beiläufig gesagt, rührt dieser Ausdruck, welcher[t] an die gegenwärtig recipirte Auffassung von Hiob 16, 21 erinnert, nicht etwa erst von Luther her, findet sich vielmehr schon bei Gabirol, der gegen Ende der „Königs-Krone" in seiner schmelzenden Weise Gott zuruft: ואם תבקש לעוני אברח ממך אליך. Ja, schon im Koran, Sura 9, 119 ist zu lesen: „Es giebt keine Zuflucht vor Gott, außer zu ihm".

Kehren wir zu der besprochenen Stelle zurück, so kann ich nur sagen, daß Merx, irregeführt durch die falsche Wortabtheilung und Buchstaben-Verwechslung der Sptg., die feine Wendung hier verkannt hat, und so ist es ihm, besonders wo die Möglichkeit einer tendenziösen Aendrung, aus dogmatischen Rücksichten, vorlag, fast durchweg gegangen. Hierher gehört 9, 20, wo er פיר und 7, 20, das bekannte Thikkun Soferim, wo er עליך liest, als ob Gott sich seiner in diesem Falle, was Hiob 6, 9 sehnlichst wünscht, nicht gar leicht hätte entledigen können.

Als mindestens geschmackwidrig muß es wohl bezeichnet werden, wenn 38, 14 „Und alles in (במו) den Kleidern steht" übersetzt und dazu die Bemerkung gemacht wird: „Die Beduinen schlafen nackt". Ebenso trivial erscheint die, 5, 5, wo ואֵל gelesen wird, mit Rücksicht auf den Strophenbau hinzugefügte Zeile: „Aus den Krügen gießt's der Herr". Mit der Abtheilung nach dem vermeintlichen Strophenbau, worin übrigens eine große Sorgfalt nicht zu verkennen ist, hat es überhaupt sein Mißliches. So muß, nach des Verf. Schema, 3, 8 העתידים עורר לויתן die erste Zeile einer neuen Strophe bilden. Wie das möglich sei, erfahren wir in einer Note zu c. 38, wo mit Berufung auf unsere Stelle, ein Mythus, „daß die Sterne einen (himmlischen) Leviathan aufwecken", vorausgesetzt wird.

Vielleicht die einzige Emendation, die sich empfiehlt, ist 8, 13, nach den Sptg., אחרית für ארחות, worauf auch eine Vergleichung mit Ps. 37, 38, Prov. 23, 18 und Jer. 29, 11, wie nicht minder die Rückbeziehung auf V. 7, aus welchem auch ישגה wiederholt ist, hinweist. In dem von denselben 20, 18 gebotenen ἀμασητός, ungekaut, erkenne ich die Uebersetzung von ולא יכלם,

als transponirt für das chald. לעס oder auch so gelesen [1]). Abgesehen von dem Werthe dieser Uebertragung an der bezüglichen Stelle, ist jedenfalls das Wort in den hebr.-aram. Sprachschatz der Sptg. aufzunehmen, der mir noch sehr wenig gesichtet scheint. Ich erinnere daran, daß Gesenius in seinem Commentare die Lesart der Sptg. Jes. 23, 10 aus unserm Texte construirend, die Bemerkung macht: „Für das sinnlose ארבות (dort durch πλοῖα wiedergegeben) muß אניות gelesen werden". Es kommt jenes Wort im Talmud aber öfter in der Bedeutung „Schiff" vor und wird Jes. 25, 11 im Bibeltexte selbst von Luzzatto so gedeutet.

Auch Paronomasien und Assomanzen, überhaupt Redefiguren, sind bei der biblischen Exegese, meines Erachtens, noch nicht genug gewürdigt worden, wobei ich durchaus nicht verkenne, daß die Gefahr der subjektiven Auffassung hier noch viel näher liegt, als in der, wenn erst in ihrem Gesetze erkannt, sehr wichtigen strophischen Gliederung. Ich kam darauf, weil Merx 9, 27 פני nach אבליגה setzen will, während sicherlich auf dieses letztere הבל איגע zurückschlagen soll, was sich markiren muß. Eine solche Paronomasie tritt auch 7, 20 hervor in מה אפעל לך und למפגע לך. Ließe sich eine Norm dafür aufstellen, würde es auch für die richtige Aussprache der Buchstaben von Bedeutung sein. Ich bin der Ansicht, daß die Paronomasie, um einen Effekt hervorzubringen, und, worauf wohl, bei dem Mangel eines Versmaßes, Gewicht zu legen ist, für die Dauer zu erhalten, auf die Wahl des Ausdruckes von größtem Einflusse war. Jes. 32, 14. 15 soll der Gegensatz in der Situation durch ein Wortspiel auch in der Darstellung gekennzeichnet werden, daher die aneinander anklingenden Ausdrücke בעד מערות, מרעה עדרים und עד יערה. Hitzig's Bemerkung z. St., daß עדרים vielleicht dadurch veranlaßt sei, daß bei בחן Jesaja an dessen frühere Bestimmung zum מגדל עדר dachte, würde sich damit viel einfacher erledigen. Bewundert habe ich diese Redefigur stets Jes. 10, 11 und 12, wo לעצביה und יבצע einander gegenüberstehen. Es ist daselbst der Wendepunkt in der Rede des Propheten, der dadurch auch äußerlich einschneidend hervortritt: Du glaubst, gegen nichtige Bilder anzu-

---

[1]) Dies ist wohl auch der Sinn des Variante zum Thargum im Codex der Breslauer Stadt-Bibliothek vom J. 1232, nämlich ולא יעכל.
G.

kämpfen, ruft der Gottesmann dem hochmüthigen Heiden zu, während der Herr dich nur so lange gewähren läßt, als es mit seinem göttlichen Plane übereinstimmt.

Ich benutze diese Gelegenheit, unabhängig von der in Rede stehenden Bearbeitung, zum Schlusse noch zwei Stellen im Hiob zu besprechen. 7, 3 läßt sich לי nach הנחלתי schwer erklären. Ich vermuthe, daß der Abschreiber das im zweiten Gliede sich findende לילות hatte schreiben wollen und erst nach dem zweiten Buchstaben seinen Irrthum gewahr wurde. Etwas Aehnliches liegt Ruth 3, 12 vor, wo ich mir das von der Massora gestrichene אם so erkläre, daß der Kopist bei dem ersten כי zu stehen wähnte und אנכם wiederholen wollte. Zu 33, 21 habe ich, mit Rücksicht auf diese Zeitschr. Bd. V. S. 314, nur zu notiren, daß bereits Arnheim ראו für רוו hält. Sollte vielleicht Jes. 44, 16 ראיתי אור in diesem Sinne zu fassen sein, zumal die erste Vershälfte mit וישבע schließt?

Egers.

7. Der Jüdische Kalender historisch und astronomisch untersucht. Eine vom jüdisch-theologischen Seminar gekrönte Preisschrift von Dr. Adolf Schwarz. Breslau 1872.

Wie wenig Bestimmtes wir in unsrer Geschichte, über die Zeit wann unser jetziger Kalender bei uns eingeführt worden ist, finden, kann uns doch die Astronomie hier mehr Hilfe leisten, als sonst bei irgend einer andern historischen Untersuchung. Denn da das Kalendersystem selbst auf astronomischen Grundlagen aufgebaut ist, so läßt sich wohl denken, daß bei guter Anwendung mancher astronomischer Berechnungen, man auf die Spuren kommen kann, zu welcher Zeit die Begründer dieses Kalenders lebten, die solche astronomische Daten gefunden haben. — Ob der Verfasser in seinem vorliegenden Werke solche astronomische Hilfsmittel mit Vortheil benutzt hatte, glaube ich kaum, daß ein sachkundiger Leser ihm es zugeben werde; denn anstatt daß er sich der Astronomie bedienen soll, um auf den dunklen Weg der historischen Forschung einiges Licht zu werfen, ist sie bei ihm ganz für sich, als eine kurz gefaßte populäre Astronomie dargestellt, die mit dem Uebrigen keinen Zusammenhang hat, nur daß darin einige Beispiele angeführt sind, wie man vermittelst abgekürzter astronomischer Tabellen, Moldoth und Tekufoth auf dem astronomischen Wege berechnen

soll [1]), während aber das historische Moment (der eigentliche Gegenstand der Untersuchung) ohne alle astronomische Beleuchtung, der Willkür jeder Hypothese preisgegeben wird.

Man sieht wie der Verf. in seinem Werke es sich viel mehr angelegen sein läßt, die Meinung unsrer alten Chronologen in ihrer Autorität zu erhalten, als der strengen wissenschaftlichen Forschung unparteiisch zu folgen. Die schon längst gewonnenen Resultate der neueren Untersuchungen, bemüht sich der Verf. auf jegliche Weise zu schwächen, um für die Meinung der Alten mehr Raum zu gewinnen.

Schon vor 20 Jahren habe ich in meinem Werke [2]) über diesen Gegenstand fast authentisch nachgewiesen, daß die so genannte Tekufa d. R. Adda erst im 10. Jahrhundert von unsren Chronologen entdeckt worden ist; der Verf. hingegen behauptet, diese Ansicht sei trotz aller wichtigen Argumente, die ich damals aufgestellt habe, unbegründet, weil wie er glaubt, in meine astronomischen Berechnungen ein Fehler sich eingeschlichen hat, er nimmt sich aber nicht die Mühe dieselben zu prüfen und nachzuweisen, sondern sucht auf einem andern Wege approximativ ein Resultat zu erlangen, und glaubt für seine Hypothese einen wichtigen Stützpunkt gefunden zu haben, ohne zu merken, daß eben hiedurch meine ersten Berechnungen sich bestätigen. — Sehen wir uns nun die Resultate, zu welchen der Verf. in seinem vorliegenden Werke gelangte, genauer an; sie sind kurz gefaßt in folgendem:

Unser jetziger Kalender, sagt er, ist noch während der talmudischen Zeit von Hillel II. (359) festgesetzt worden, findet aber im Talmud keine Erwähnung, weil er geheim gehalten wurde. Die Begründer des Kalenders waren, nach seiner Meinung, dem damaligen Zustande der Wissenschaft weit vorangeschritten, indem sie ihren Kalender auf die genaue und geheime Tekufa d R. Adda gründeten, nach welcher am Anfange jedes 19 jährigen Cyklus, die wahre astronomische Frühlings-nachtgleiche um $9^h, 35'$

---

[1]) Die astronomischen Tabellen, welche der Verf. von meinem Werke Toldoth haschomaim entlehnt hat, sind nur zur Berechnung der Tekufoth, Conjunctionen und Finsternisse des gegenwärtigen Jahrhunderts bestimmt, nicht aber astronomische Daten der längst vergangenen Jahrhunderte zu untersuchen.

[2]) יסודי העיבור . . ., Warschau 1852. Zweite vermehrte Auflage. Schitomir 1864.

= ט,תרמב vor dem Molad Nissan eintrifft, nie aber den 16. Nissan überschreitet. Mit diesem Princip stimmen die astronomischen Berechnungen so genau überein, daß nach der Meinung des Verf. unsre Begründer des Kalenders damals (359) in der Zeitbestimmung des astronomischen Frühlings nur um 14^h gefehlt haben. Um die Ansicht des Verf. in klares Licht zu stellen und dem Leser die Mittel in die Hand zu geben, im Allgemeinen über die verschiedenen Hypothesen, welche man bei dieser Forschung aufgestellt hat, richtig urtheilen zu können, finde ich es für nützlich, eine genau berechnete Tabelle der astronomischen Frühlings-nachtgleiche jener Jahrhunderte der talmudischen Zeit hier folgen zu lassen [1]).

Anfang der Cyklen. Chr. Zeitrchn.	Wahre Frühlings-Nachtgleiche. Jerusalemer Zeit. d h ′	Molad Nissan im jüdischen Kalender. d h ′	Differenz. h ′	
326	März 21. 1. 23.	März 20. 16. 3.	9. 20.	Die Frühlings-Nachtgleiche nach dem Molad.
345	„ 20. 15. 50.	„ 20. 8. 36.	7. 14.	
364	„ 20. 6. 15.	„ 20. 1. 9.	5. 6.	
383	„ 20. 20. 44.	„ 20. 17. 42.	3. 2.	
402	„ 20. 11. 12.	„ 20. 10. 15.	0. 57.	
421	„ 20. 1. 40.	„ 20. 2. 48.	1. 8.	vor dem Molad.
440	„ 19. 16. 8.	„ 19. 19. 21.	3. 13.	
459	„ 20. 6. 35.	„ 20. 11. 54.	5. 19.	
478	„ 19. 21. 4.	„ 20. 4. 27.	7. 23.	
497	„ 19. 11. 30.	„ 19. 21. 0.	9. 30.	

[1]) Diese Tabelle ist nach der astronomischen Epoche von Bessel am Anfange dieses Jahrhunderts berechnet mit Berücksichtigung aller seculären Störungen der Sonne, welche die wahre Länge derselben bis auf 1′ genau bestimmt. Daß auch jene meine Berechnungen in Jesode haibur (S. 34 Anm.) eben so genau berechnet waren, beweist schon ihre Vergleichung miteinander. Der Verf. behauptet aber, es läge dort eine Ungenauigkeit zu Grunde, er sagt nämlich (S. 44) ich hätte in meinen Berechnungen das tropische Jahr für eine constante Größe angenommen, oder wissenschaftlich ausgedrückt, ich hätte die seculäre Präcession nicht mitgerechnet. Dieses ist aber nicht der Fall; der Verf. vermuthet es nur, weil er findet, daß ich bei manchen Berechnungen (wie z. B. Jesode Haibur S. 34) die seculäre Präcession ganz unbeachtet gelassen habe. Dies geschah aber darum, weil in solchen Fällen die seculäre Präcession auf das gesuchte Resultat von keiner Bedeutung ist.

In dieser Tabelle sind links die Jahre genannt, welche von 326 bis 497, am Anfange jedes 19 jährigen Cyklus waren, nebenbei ist die Zeit angegeben, wann die Frühlings-Nachtgleiche in diesen Jahren eingetroffen, und wann der Molad Nissan damals war, durch welche man wieder die Zeit-Differenz dieser beiden Momente dabei findet. Aus dieser Tabelle ist also zu ersehen, daß vor dem Jahre 402 der Molad Nissan immer vor der Nachtgleiche war, von Cyklus zu Cyklus aber derselben sich näherte, bis im J. 421, wo der Molad die Nachtgleiche überschritten, und mit jedem nachfolgenden Cyklus sich immer weiter von ihr entfernt hatte.

Nun nehmen wir mit der Hypothese des Verfassers an, die Begründer des Kalenders hätten als Hauptprincip ihres System's angenommen, daß am Anfange jedes 19 jährigen Cyklus der Frühling genau um 9^h, 35′ vor dem Molad eintreffen müsse; so bestätigt ja eben diese Voraussetzung nur das, was ich und Pineles schon längst nachgewiesen haben, daß nämlich die Begründer des Kalenders um's Jahr 497 d. h. beim Abschlusse des Talmuds lebten, weil nur damals, wie aus der Tabelle zu ersehen ist, ihre Annahme mit der Beobachtung übereinstimmend war. Der Verf. hingegen will diese Zeit weit zurück um das Jahr 359 versetzen und ist zur Annahme gezwungen, daß sie in der Zeitbestimmung der Nachtgleiche um 14^h gefehlt haben, denn anstatt daß der Frühling eigentlich um 5^h nach dem Molad war, glaubten sie, er sei 9^h 35′ vor dem Molad gewesen, welches sie auch irrthümlich in ihrem Kalender festsetzen. Es ist merkwürdig wie der Verfasser, durch eine vorgefaßte Meinung der alten Chronologen, daß nämlich der Kalender von Hillel eingeführt sei, geleitet, sich selbst dem Boden jeder strengen wissenschaftlichen Untersuchung entzogen hat. Denn nach seiner Voraussetzung, daß die Begründer des Kalenders zu ihrer Zeit einen bedeutenden Beobachtungsfehler begangen haben, wird die ganze Untersuchung darüber fruchtlos, und die Frage, wann die Begründer gelebt, kann nie zur Entscheidung kommen, weil wir jede beliebige Zeit für die Begründer annehmen und den für diese Zeit gefundenen Fehler ihnen als einen Beobachtungsfehler zuschreiben können. Aus welchem Grunde nimmt also der Verf. an, daß die Begründer um's Jahr 359 waren, und um 14^h gefehlt, und nicht vielmehr, daß sie z. B. im J. 516 gelebt und einen Fehler nur von 2^h begangen haben? Denn

man muß doch immer mehr geneigt sein anzunehmen, daß sie nach dem Abschluß des Talmuds waren, als während der talmudischen Zeit, indem der Talmud selbst dagegen spricht. — Man siehet aber, wie der Verf. hier in seinen „astronomischen Untersuchungen" den astronomischen Weg verloren hat, denn er findet nach seiner Berechnungsart, daß im Jahre 359 die Annahme der Kalender-Verfasser weit näher mit der astronomischen Beobachtung übereinstimmend war, als im Jahre 497, während in der That grade das Gegentheil sein muß. Wenn im Jahre 359, wie er findet, noch ein Fehler von 14^h war, so muß schon im Jahre 497 dieser Fehler ganz verschwunden sein; er behauptet demnach mit Unrecht daß meine Ansicht dadurch widerlegt sei, daß die Kalender-Verfasser weit später waren, und keine großen Fehler begangen haben.

Die Hypothese des Verf. trägt aber noch einen andern Widerspruch in sich, er behauptet nämlich, daß die Kalender-Verfasser damals mit ihren astronomischen Kenntnissen ihre Zeit übertroffen haben, indem sie das Zeitmoment des Frühlings, wenn auch mit einem Fehler von 14^h, doch immer genauer als die Angabe der Ptolomäischen Tafeln, bestimmt haben, folglich wußten sie schon damals, daß der Frühling von Zeit zu Zeit, vom Molad immer zurücktritt. Wie konnten sie nun aber in ihrem Kalender annehmen, daß der Frühling in Bezug zu dem Molad immer constant bleibt, wie konnten sie uns als festgesetztes Prinzip überliefern, daß in jedem Anfange des Cyklus der Frühling genau um ט׳ תרמ״ב (9^h 35′) vor dem Molad Nissan eintrifft?

Ein schlagender Beweis, daß der jetzige Kalender in der talmudischen Zeit noch nicht existiren konnte, läßt sich thatsächlich aus dem Kalender selbst nachweisen; denn im Jahre 360, in welchem wie der Verf. glaubt, er von Hillel festgesetzt worden sein soll, fiel das Pesach-Fest nach unsrer jetzigen Kalenderberechnung am 18. März!, also um 2 Tage vor der Nachtgleiche, gegen das Hauptprincip, welches Hillel in seinem Kalender festgesetzt haben soll, ja selbst noch später, nämlich im Jahre 493, 512 finden wir das Pesach-Fest am 18. März.

Der Verf. behauptet, daß die Dchijoth, welche man im Talmud findet, ein unwiderleglicher Beweis dafür seien, daß man schon damals den jetzigen Kalender hatte, dem ist aber nicht so. Verlegungen finden wir auch in den alten Zeiten, als man noch

streng den Neumond durch Zeugenverhör allein einsetzte. Umsomehr geschah Dies später, als man das Sichtbarwerden des Mondes nur berechnete, aber immer wurde berücksichtigt, daß die Berechnung mit dem Monde übereinstimme [1]), damit es beim Publicum nicht auffallend werde. So sagten sie bei einer Verlegung des Neumondes um einen Tag später: „um einen Tag merkt es das Volk nicht". ([2] (ואכתי חד יומא לאו אדעתא דאינשי). Im entgegengesetzten Falle, wenn sie den Neumond um einen Tag zu früh einsetzten, heißt es, das Volk wird sagen: „der Mond muß wohl sichtbar gewesen sein, nur bemerkten wir ihn nicht". (אתחזויי אתחזי ואנן לאו אדעתין). Allerdings waren die zwei Dchijoth im Talmud schon ein Vorbild für die Begründer des constanten Kalenders in spätern Zeiten, so daß sie noch 2 andere Dchijoth zusetzten, aber daraus ist nicht mit dem Verf. zu schließen, es sei damals schon unser Kalender im Gebrauche gewesen. Der Verf. behauptet, die so genannte Tekufa d. R. Abda sei wirklich von Abda bar Ahabah erfunden worden — gegen alle meine authentischen Beweise.

Er findet diesen Abda bar Ahabah im Talmud (Arachin 9) der die kühne Ansicht ausgesprochen habe, daß die Einsetzung des Neumondes nicht geradezu auf Beobachtungen beruhen müsse. Allein der Verf. hat diese Stelle mißverstanden, da unter diesem Ausspruche im Talmud nur verstanden wird, es sei in manchen Fällen beim Einsetzen des Neumondes das Zeugenverhör nicht durchaus nothwendig [3]). Selbst dieses wird dort im Talmud gar nicht von Rab Abda gesagt, wie der Verf. citirt, sondern von einem Andern, der dessen Worte so erklärt.

Gegen meine Behauptung, daß die Verfasser unseres Kalenders die Hauptgrundlagen des Kalenders nach den astronomischen Tabellen von Ptolomäus genommen haben, sagt der Verf. (S. 43), das sei unhaltbar, weil es doch unerklärlich bleibt, warum sie nicht auch die Längen des tropischen Jahres von Ptolomäus angenommen haben. Ich weiß nicht ob der Verf. hier absichtlich oder blos aus Vergessenheit mir dieses zuschreibt, denn ich sagte eben das Gegentheil, nämlich daß unsre Kalender-Verf. damals

---

[1]) Siehe Jeßode ha-Ibbur von Slonimski. Zweite Auflage S. 36.
[2]) Arachin fol. 9.
[3]) Siehe Rosch-haschana fol. 20.

nichts Besseres thun konnten, als die Länge des tropischen Jahres mit Ptolomäus anzunehmen [1]), weil sie mit dem 19jährigen Cyklus am genauesten übereinstimmt, ja selbst noch genauer, als das tropische Jahr nach der Tekufa d. R. Adda, mit welcher unsre Chronologen unsere Kalender so unnütz verherrlichen wollen.

Seite 78 kommt der Vfr. auf die veränderliche Länge der Mondes-Cyklen zu sprechen, und indem er des bekannten 247jährigen Cyklus von Nachschon erwähnt, weist er nach, daß dieser Cyklus in Bezug der Kwíoth keineswegs periodisch ist; er verfehlt aber hauptsächlich die merkwürdige Eigenschaft dieses Cyklus in unserm Kalender zu erklären, daß er nämlich ein Cyklus der Dchijoth ist, in welchem alle Unebenheiten der Dchijoth wieder ausgeglichen sind und wiederkehrend kommen. Denn jeder Cyklus enthält immer 111 überschüssige Jahre, 63 mangelhafte und 73 regelmäßige Jahre, mithin sind in unserm Kalender 247 Sonnenjahre = 3055 Monden = 90216 ganzen Tagen gezählt.

Seite 113 kommt der Verf. auf die beschleunigte Bewegung des Mondes zu sprechen, und citirt die Laplace'sche Formel, welche ich vor 34 Jahren das erste Mal in meinem Werke Tholdoth ha-Schamajim angeführt, und auf den Grund der Verschiebung unsrer Moldoth aufmerksam machte. Der Verf. sollte aber die neuere Untersuchung von Hansen anführen, welche die beschleunigte Bewegung des Mondes genau auf 12 Bogensekunden in jedem folgenden Jahrhundert gefunden hat; die Laplace'sche Theorie konnte nur auf 6 Bogensekunden für jedes Jahrhundert ausreichen, die noch fehlenden 6 Bogensekunden, glaubt man jetzt, sie seien in der Verlängerung des Tages auf unsrer Erde zu suchen, die, gegen die Behauptungen von Laplace, seit Jahrtausenden etwas zugenommen hat, die Verlängerung des Tages hat wieder ihren Grund in der Ebbe und Fluth auf der Erde. Uebrigens habe ich schon längst nachgewiesen, daß nicht die seculären Störungen des Mondes allein die Ursache der Verschiebung der Moldoth in unserm Kalender sind, sondern es vielmehr noch von der Epoche der ersten Mondes conjunction in den Ptolomäischen Tabellen herrührt, aus welchen man damals unsre Moldoth entnommen hat [2]).

Schitomir im Februar 1873. Ch. S. Slonimski.

---

[1]) Siehe meine Abhandlung in Frankels Monatschrift 1864 S. 140.

[2]) Der Versuch von Schw., die vier Dchioth dahin zu deuten, daß sie dazu bestimmt seien, um die Feier des Neujahrs dem wirklichen Sichtbar-

8. ספר תהלות. Liber Psalmorum Hebraicus atque Latinus ab Hieronymo ex Hebraeo conversus. Consociata opera ediderunt Constantinus de Tischendorf, S. Baer, Fr. Delitzsch. Leipzig, Brockhaus. 1874. XVI und 190 Seiten kl. 8 (davon 132 Doppelseiten hebr. und lat.).

Den Ausgaben der Genesis und des Jesaias durch Hrn. S. Baer (vgl. diese Ztschr. Bd. X S. 187 ff.) folgt hier nun in

werden des Mondes anzunähern, ist für jeden Sachkundigen so hinfällig, daß ich im Texte näher darauf einzugehen für überflüssig gehalten. Denn wäre Dies wirklich die Absicht der Begründer des Ibbur gewesen, so würden sie eine allgemeine Dechiah angeordnet haben, nämlich das Neujahr niemals am Tage des Molad selbst, sei Dies welcher Wochentag es wolle, einzusetzen, sondern es regelmäßig auf den folgenden Tag zu verschieben, da ja bekanntlich der Neumond niemals am Tage der mittleren Conjunction sichtbar ist. Warum sollte also nur an אד״ו verschoben werden, während an בגה״ז, wenn der Molad auch nur einen Augenblick vor Mittag eintrifft, das Neujahr an demselben Tage gefeiert wird? — Auch das Verschieben des „alten Molad" läßt sich durchaus durch keinen vernünftigen Grund rechtfertigen, wie daran alle früheren Schriftsteller über jüdisches Kalenderwesen gescheitert sind. Doch habe ich dessen geschichtliche Entstehung in meinem Jessode ha-'Ibbur (2. Aufl. S. 50—55) bereits dargelegt. Es ist daselbst nachgewiesen, daß alle astronomischen Grundlagen der jüdischen Zeitrechnung, nämlich die Zeitdauer des Mondmonats als 29, 12′ 793″, der Molad בה״רד, der Thakufoth 7, 9′ 642″, sämmtlich den ptolomäischen Tabellen entlehnt sind (vgl. m. Aufsatz in Frankel's Monatsschrift 1844 April); nach diesen aber wird der Molad, sobald er einen Augenblick nach Mittag eintrifft, nach dem folgenden Tage benannt, weil Pt. den Anfang des Tages durchgehends mit Mittag berechnet, 24 Stunden von einem Mittag bis zum andern, wie Dies noch heute bei den Astronomen üblich ist. Demgemäß haben die jüdischen Kalendergelehrten festgestellt, daß wenn der Molad nach Mittag eintritt, er dem folgenden Tage zugerechnet und Neujahr auf diesen verschoben werde. Sie hielten dafür daß Dies auch in der Thalmudstelle (Rosch ha-Schanah 20 b) נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה לא נולד קודם חצות וכו׳ ausgedrückt sei. Sie glaubten, unter חצות sei hier Mittag zu verstehn, während es Mitternacht bedeutet, wonach der Satz mit dem wirklichen Sichtbarwerden des Mondes übereinstimmt, wie Dies in meinem erwähnten Buche (2. Auflage S. 56) erörtert ist. Ein ähnliches Mißverständniß hat sich das. 25 a eingeschlichen. Dort heißt es: Einst war der Himmel von Wolken umzogen, und es schien, als bringe am acht[1]) und zwan-

[1]) In unsern Ausgaben steht ותשעה, allein Handschriften (vgl. Rabbinovicz in Dikduke Soferim z. St.) lesen ושבעה. G.

ähnlicher Weise die der Psalmen. Die hinzugefügte durch Tischendorf neu besorgte Ausgabe der Uebersetzung des Hieronymus — die, wenn ich nicht irre, neuerdings auch von Lagarde veranstaltet worden — scheide ich von der Betrachtung aus, und beschränke ich mich auf eine Anzeige der Textausgabe. Wir können nur unser früheres Urtheil wiederholen; auch hier ist die hingebendste Sorgfalt auf die Herstellung eines der Massorah entsprechenden Textes verwendet, und auch die kleinen Schwächen, welche Hr. B. mit einer gewissen Zärtlichkeit pflegt, sind nicht abgelegt. Dahin gehört z. B. wenn er im Widerspruche mit der geltenden Punctation, die auch Jekuthiel und Heidenheim (vgl. En hakore zu Gen. 32, 11) befolgen, aber übereinstimmend mit anderen Autoritäten, die Dagessirung des בּ vor Mem unter allen Umständen aufrecht erhält (vgl. S. IX und Anm. 6), wenn er fortfährt, die Vocalisation מִמְּכֹר unter die Madinchaë-Abweichungen aufzunehmen (zu 2, 3 und 103, 12 S. 162 f.), während sie zu den durchgreifenden Punctationsverschiedenheiten gehört und daher in der Liste der „Chillufim" nicht verzeichnet ist. Er nimmt in seinen Text die LA. בִּיקְּרוֹתֶיךָ Ps. 45, 10 auf, welche die des Ben-Nafthali ist, ohne einen Grund anzugeben; er bezeichnet (S. 189 Anm. 1) die s. g. rückwärts gekehrten Nun als Klammern, während sie Versetzungszeichen sind. Auch seine Schlußmassorah (S. קלב und 190) ist wieder eine Unterschiebung, die vielleicht schon Jemand vor ihm unternommen, die er aber darum dennoch aufzunehmen nicht berechtigt ist. Die hier gemachten Angaben gehören eben nicht der alten Massorah an, und er führt den unkundigen

---

zigsten des Monats der Mond hindurch . . ., da erklärte Gamaliel, daß ihm durch Tradition feststehe, daß der Mondmonat nie weniger als 29 Tage umfassen könne. Spätere Kalenderweisheit glaubte nun [die 28 oder 27 Tage in 29 verwandeln und G.] hier noch 12 Stunden und 793 Theile hinzufügen zu müssen, was ganz ungehörig ist. Denn hier ist die Rede von Sichtbarwerden des Mondes, dies kann erst nach Ablauf von 29 vollen Tagen (und nicht später als nach Ablauf von 30 vollen Tagen) hervortreten, weil eben der Mond nur des Abends am Anfange der Nacht sichtbar wird; es handelt sich demnach um ganze Tage, aber wahrlich nicht um Stunden und Theilchen.

Noch Vieles würde in Schw.' Buche zu nöthigen Berichtigungen Veranlassung geben, doch werden die Sachkundigen diese mit Hülfe meines Buches von selbst auffinden.

Leser damit nur irre. Sieht ein solcher z. B. hier die Zahl 150 für die Psalmen verzeichnet, so glaubt er natürlich, dieselbe stehe massorethisch fest; dem ist aber durchaus nicht so. Vielmehr variiren die Zählungen sehr; in alter Zeit zählte man 147 Psalmen, worüber Heidenheim in der Abhandlung zu seiner Psalmen-Ausgabe ausführlich spricht, der von Lilienthal beschriebene Königsberger Codex, eine Wiener Handschrift vom J. 1299, die Breslauer vom J. 1232 u. a. weichen alle in der Eintheilung ab. Mit welchem Rechte giebt uns nun Hr. B. die Zahl mit dem Zahlzeichen als massorethisch? Freilich wird Hr. Delitzsch wieder sagen, er habe „mit eignen Augen die Quelle eingesehen, aus der B. geschöpft", wie er für ein Anderes, das ich früher getadelt, hier S. X versichert; allein Hr. D. hätte besser gethan, statt dieser Versicherung die Quelle selbst anzugeben. Doch würde sich die Quelle dann als eine sehr trübe, jedenfalls als eine sehr junge erwiesen haben, und dasselbe ist auch hier der Fall.

Doch bleiben Dies immer Nebensachen, und die Ausgabe ist immerhin empfehlenswerth.

5. April 1874.

9. Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache und des Idioms des Thalmud babli. Ein Grundriß von Samuel David Luzzatto. Aus dem Italienischen mit Anmerkungen herausgegeben von Dr. Marcus Salomon Krüger. Breslau. Schletter 1873. XVI u. 124 S. 8.

Luzzatto's Versuch, das Biblisch-Chaldäische und das Idiom des babylonischen Thalmud grammatisch zu behandeln, ist alsbald nachdem er aus seinem Nachlasse veröffentlicht war, vor acht Jahren in dieser Zeitschrift (Bd. IV S. 233ff.) gewürdigt worden. Zu den dort gemachten Bemerkungen kamen noch vielfache sonst in dieser Ztschr. zerstreute hinzu. So beispielsweise über die Aussprache קְרֵי, gelesen werdend, zu lesen, mit Zere (hier S. 32), oben Bd. IX S. 69 Anm., über die Abkürzung von אנש in נש (hier S. 69) ist noch darauf hinzuweisen, daß auch der Plural אנשי in נשי verkürzt wird, namentlich in dem Ausdruck בר נשי, oben Bd. V S. 110 und Anderes.

Die Arbeit Luz.'s verdiente zugänglicher gemacht zu werden, und wir können es daher nur als zweckmäßig anerkennen, daß sie

nun übersetzt erscheint. Die Anmerkungen des Uebersetzers sind allerdings von geringer Bedeutung, doch entbehren sie im Ganzen nicht der Sachkenntniß. So verbreite sich denn das Büchlein weithin und wecke den Sprachsinn auch in den Kreisen derer, welche bisher blos auf dem Wege der Routine das Verständniß sich erworben haben.

22. April 1873.

Umschau.

---

1. Strack's Prolegomena.

Die Prolegomena des Hrn. Dr. Strack, deren Anfang wir oben (Bd. X S. 140 ff.) angezeigt haben, sind nun vollständig erschienen (VIII und 131 Seiten). Wir nehmen an der Fortsetzung der Arbeit dieselben Vorzüge wahr, die wir in Beziehung auf den Anfang anerkannt haben, und berechtigen sie zu der Erwartung, der Vfr. werde auf seinem Gebiete immer heimischer werden, so daß er sich dann mit sicherer Selbstständigkeit auf ihm bewegen wird.

Der zweite Abschnitt des ersten Buches, welcher mit S. 29 beginnt, handelt über die noch vorhandenen Bibelhandschriften. Die Urtheile zu Ungunsten der deutschen gegenüber den spanischen von Seiten der Alten (S. 35 f.) können vielfach vermehrt werden; auch der Nakdan meiner Handschrift vom J. 1488/9, selbst ein Deutschen, aber wohl ältere Bemerkungen nachschreibend, sagt — wie schon Kerem Chemed IX S. 62 mitgetheilt worden —: „Die Nakdanim Deutschland's und Frankreichs, die das Gotteswerk nicht erschauen, laden Schuld auf sich aus Unwissenheit". —

Ueber Madinchaë und Ma'arbaë (S. 36 ff.) ist die Untersuchung nicht erschöpft. S. 39 werden 22 Stellen angeführt, wo Mad. מִמֶּנּוּ lesen, in denen es „von uns" bedeutet. Nun ist allerdings richtig, daß die babylonische Massorah die Zahl 22 zu Jer. 4, 8 hat (vgl. K. Ch. IX S. 70); allein ich wüßte nicht, daß dieselbe irgendwo die Stellen zusammenstellt, und so ist die genaue Stellenangabe umsomehr bloße Vermuthung, als wir

keine babyl. Handschrift von der Thorah, den ersten Propheten und den Hagiographen besitzen. — Ein seltsames Versehen begeht der Vfr. auf derselben Seite, wenn er zu Zachar. 14, 5 Worte im Namen Aben Esra's anführt, welche Kimchi angehören [1]), und dabei begegnet ihm ein noch ärgeres Mißverständniß. Kimchi bemerkt nämlich, Jonathan übersetze, wie wenn es נִסְתַּם laute, so finde sich auch in einigen Handschriften, und fährt dann fort: „er sagt, die Ostländer lesen also". Wer das sagt, ist nicht angegeben; offenbar fehlt entweder nach ואמר in unsern Ausgaben: הרא״בע (א״ע), Aben Esra, oder es muß ואמרו, sie sagen, man sagt, heißen. Nun aber führt kurz vorher, jedoch in Beziehung auf einen ganz andern Gegenstand, Kimchi eine Auffassung des Maimonides an, und so nimmt Hr. Str. denn an, daß K. mit dem „er sagt" auch auf Maim. ziele — der jedoch dessen gar nicht gedenkt —, und so fügt er denn auch frischweg in Klammern hinzu: הרמ״בם. So wird bei ihm nun gar eine Stelle daraus, in welcher A. E. den Maim. anführt!

Weiter handelt der Vfr. über die Seltenheit hoch hinaufreichender Bibelhandschriften. Ganz richtig bemerkt darüber Walton, daß man, nachdem Text und Vocalisation einmal in bestimmter Form festgestellt waren, alle älteren Exemplare, die, sei es im Consonantentexte oder in der Punctation, davon abweichen, als untauglich absichtlich beseitigt habe. Wenn dem Vfr. Dies mißfällt, so ist Dies nur ein Beweis, daß man vor zwei Jahrhunderten bereits einen unbefangeneren Einblick in die Geschichte des Textes gewonnen hatte, als jetzt.

Fleißig ist die Zusammenstellung der vorhandenen Handschriften, die im Anhange noch vermehrt wird. Allerdings läßt auch da Manches sich bemerken, doch hat der Vfr. gesundes Urtheil genug, um sich vor phantastischen Ueberschwänglichkeiten zu bewahren, mit denen unkritische Köpfe das Alter ihrer Handschriften hinaufzuschrauben bemüht sind. Ueber Ben-Ascher kommt er freilich nicht ins Reine, und verdiente die Behauptung von dessen angeblichem Karäerthume gar keine Erwähnung. — Die Odessaer Codices,

---

[1]) Auf das falsche Abraham b. „Dior" (S. 36 Anm. 79) st. David und „Aben 'Ezra zu Prov." statt Moses Kimchi sei hier gelegentlich hingewiesen.

darunter die wichtigen babylonischen [1]), sind jetzt, was dem Vfr. unbekannt geblieben, in Petersburg.

Das zweite Buch handelt von S. 59 an über den Text, wie er zur Zeit der Thalmudisten beschaffen gewesen. Im Allgemeinen fällt der Vfr. das richtige Urtheil, daß derselbe unserm Texte im Ganzen und Großen conform gewesen, aus ungenauen Anführungen, Abweichungen in unsern Thalmuddrucken durchaus Nichts zu schließen sei. Dennoch bleibt es andererseits feststehende Thatsache, daß einzelne Varianten vorhanden waren, und sind diese nicht sowohl danach festzustellen, wie die Verse angeführt werden, sondern nach der Natur der Deutungen, die an sie geknüpft werden. Dazu bedarf es einer größeren Vertrautheit mit Geist und Methode der thalmudischen Schriften. Danach giebt es manche Stellen, die mit Entschiedenheit Abweichungen in dem thalmudischen Bibeltexte von dem unsrigen bekunden, und die zugleich helle Streiflichter auf die Geschichte des Textes werfen. Darauf hier einzugehen, würde uns zu weit abführen, und knüpfen wir lieber weiter an das vom Vfr. Gegebene an. — Was der Vfr. S. 68 über „die Thorah des R. Meïr" sagt, ist ungenügend, und wie der Vfr. zu dem falschen verwirrenden Citate aus jerus. Taanioth Anf. (64a ed. Krakau) kommt, ist mir unbekannt; die Berichtigung auf S. 124 sagt nicht zur Genüge, daß das im Texte Angegebene durchaus irrig ist.

Was dann über die Al-thikra gesagt wird, ist im Ganzen richtig, weniger die Angaben über „jesch em lamikra". Dies ist die einzige alte Formel, die eben aussagt, daß man auf die recipirte Aussprache Werth zu legen habe, wenn auch der Consonantentext noch eine andere Vocalisation zuläßt. Diese mögliche abweichende Vocalisation bezeichnete man später mit der Formel „jesch em lammaßoreth", die aber blos spielender Derasch ist.

Von S. 71 an wird eine Anzahl von Stellen in Thalmud und Midraschim angeführt, aus denen die genaueste Uebereinstimmung selbst in den untergeordnetsten Punkten, wie in Betreff der Setzung oder Weglassung von Lesemüttern, hervorgeht. Wenn der Vfr. dafür auch eine Stelle aus Bereschith rabba c. 48 anführt, so ist

---

[1]) Daß Hr. Strack nunmehr in Petersburg weilt und mit der Herausgabe des wichtigen Codex v. J. 916 betraut ist, wird den Lesern aus späteren Mittheilungen hervorgehn.

er im Irrthume. Dort wird aus dem Worte לֹקְחֵי Gen. 19, 14 gedeutet, es sei hier die Rede von Töchtern, die zwar verlobt, aber noch nicht in das Haus des Mannes eingegangen waren, die Schwiegersöhne würden nämlich bezeichnet als solche, die die Töchter nehmen, sie aber noch nicht genommen haben. Dieses, meint der Midrasch, freilich mit einem durch späteren Sprachgebrauch getrübten Sprachgefühle, hätte heißen müssen לְקוּחֵי. Ob der Text לקחי mit oder ohne Wav liest, kommt hier gar nicht in Betracht.

In Betreff der Paraschen hätte die Bemerkung, die der Vfr. selbst S. 75 Anm. 141 macht, für die ganze Untersuchung mehr verwerthet werden sollen. Die Mischnah gedenkt gar nicht der offenen und geschlossenen Paraschen, ihr ist lediglich ein im Inhalte zusammenhängender Abschnitt eine Parascha, und auch die Späteren verstehn Dies darunter, wenn sie nicht ausdrücklich hinzufügen: geschlossene und offene. Wenn daher Gittin 60a der Abschnitt über das Verhalten der Unreinen in Betreff der Passahfeier (Num. Cap. 9) eine Paraschah genannt, und sie nach den Worten, mit welchen V. 4 beginnt, bezeichnet wird, so will der Autor, abgesehen davon, daß derselbe mit dieser Bezeichnung nicht die vorangehenden Verse ausschließen will, eben nur von dem Abschnitte sprechen, welcher den betreffenden Gegenstand behandelt, gleichviel ob er auch äußerlich durch einen größeren oder geringeren Zwischenraum oder auch gar nicht abgegränzt wird.

Wenn in Betreff der Sedarim noch immer (S. 77 Anm. 149) davon gesprochen wird, daß Jakob ben Chajim deren Zahl für den Pentateuch als 154 angebe und einen weniger aufzähle, so sollte man doch endlich wissen, daß W. Heidenheim schon längst nach Handschriften den einen in Genesis ausgefallenen ergänzt hat. — Die Worte aber (das. im Texte): „In den biblischen Codices der Thalmudisten war zwischen den größeren Abtheilungen (den Wochenabschnitten) und den kleineren (den durch Zwischenräume als offene oder geschlossene Paraschen bezeichneten) kein Unterschied" sind mir unverständlich, ebenso warum (S. 79) bei einzelnen Stellen, von denen der Thalmud sagt, man sei bei ihnen unsicher, ob ein oder mehrere Worte mit dem Vorangegangenen oder dem Folgenden zu verbinden seien, durch Fragezeichen Bedenken erhoben wird.

Was über Khethib und Kere gesagt wird, nämlich inwiefern auch hierin schon zur Zeit der Thalmudisten meistens Uebereinstimmung mit der gegenwärtigen Beschaffenheit unseres Textes

geherrscht habe, ist fleißig behandelt. Doch bleibt auch hier Einzelnes zu berichtigen. So ist in Makkoth 20a gar keine Rede von Khethib-Kere in Lev. 21, 5 (gegen S. 81), die Stelle Menachoth 89 b zu Lev. 23, 13 (das.) ist unrichtig wiedergegeben. In Megillah 25 b (S. 82) steht allerdings in unsern Ausgaben als Khethib מימי שיניהם, allein das מימי ist falsch, wie es auch in Soferim nicht steht. In der Quelle, der Thoßeftha — auf welche der Vfr. nicht hinweist —, fehlt überhaupt, wie das Khethib lautet, und im Jeruschalmi wird der ganze Gegenstand nicht besprochen, die Anführung des Vfrs. ist unrichtig. — Die drei לו im Pentateuche, welche angeblich לא gelesen werden (S. 84), machen eine weitere Besprechung erforderlich. Hier nur in Kurzem Folgendes. Während Exod. 21, 8 beide Lesarten einen Sinn geben, wenn auch mit wesentlicher Modificirung der Auffassung, so ist das angebliche Khethib לא Lev. 11, 21. 25, 30 geradezu widersinnig. In der That geht aus den thalmudischen Stellen hervor, daß sie von einem לא mit Alef hier gar Nichts wissen, nur fassen sie das אשר לו nach ihrem eigenthümlichen Deutungsverfahren dahin auf, daß es nicht, wie der constante Sprachgebrauch ist, heiße: „welches hat", sondern „welchem wird"' so daß nicht ein dauernder, sondern ein vorübergehender Zustand damit bezeichnet werde, der also entweder einmal so gewesen und nicht mehr ist oder umgekehrt noch nicht vorhanden, aber eintreten wird. Aus dem אע״פ שאין לו עכשיו bildeten sich nun erst klügelnde Abschreiber das Khethib לא.

Auch die 'Ittur Soferim (S. 86) müssen schärfer gefaßt werden; sie haben Nichts mit den karjan welo khethiban gemein, denn man verlangt nicht, daß ein in unserm Texte nicht befinnliches Wav dennoch gelesen werde. Im Gegentheile sind sie wirkliche Correcturen ungenauer Abschriften, die das Wav hinzugefügt hatten.

Auch über die sogenannten verkehrten Nun ist der Vfr. S. 91 im Umklaren. Er scheint (Anm. 177) meine Ansicht nicht zu verstehn. Sie sind Klammern, welche darauf hindeuten, daß die Stellen versetzt sind. Dies geht mit aller Bestimmtheit aus den Angaben der Alten darüber hervor. — Eine ganz neue Kunde bringt uns der Vfr. (S. 92), daß R. Hillel seine Ansicht, Hiskia sei bereits der Messias gewesen, aus dem Schluß-Mem in למרבה Jes. 9, 6 erschlossen habe. Die Gemara weiß davon Nichts.

Wir haben bei diesen Einzelheiten länger verweilt, weil bei der Seltenheit, mit welcher christliche Gelehrte diese Quellenstudien

selbstständig betreiben, sehr leicht die Angaben des Vfrs. unbesehen weiter übergehn, und zwar umsomehr als derselbe sich sonst als zuverlässiger Führer erweist, der mit hingebendem Fleiße vieles Nützliche zusammengestellt hat.

9. Dec. 1872.

2. Die Revue Israélite.

Nach langer Zeit kommt mir wieder eine Nummer der Revüe Israëlite zu, und zwar Nr. 8 vom 21. Febr. d. J. Der Zweck der Zusendung liegt in der angestrichenen Stelle S. 117 und 118, in welcher Hr. B. Leon Sophar die Alliance gegen die Anklagen des Hrn. Klingenstein (vgl. auch diese Ztschr. Bd. X S. 292f.) vertheidigt. Wir überlassen den Austrag der Sache den Betheiligten, halten es aber der Billigkeit entsprechend, auch den Inhalt der Vertheidigung mitzutheilen. Hr. K. war, wie Hr. S. berichtet, früher mit dem Drucke und der Versendung der deutschen Ausgabe des Büllетin der allgemeinen israelitischen Allianz betraut. Er legte nun bei der Versendung Nummern seines „israelitischen Lehrers" bei und bediente sich so der Adresse der Allianz, um sein Blatt zu verbreiten. Nachdem darüber von verschiedenen Seiten Klagen eingelaufen, schrieb das Comite an Hrn. K. unter dem 13. Juni 1870, daß sie außerhalb der religiösen Streitigkeiten (querelles) bleiben wollten; da nun die Beilegung seines Blattes zu den Packeten des Bülletin den Glauben bei Einigen erwecke, als ob sie damit seine religiösen Ideen verbreiten wollten, Partei für die Einen gegen die Andern ergriffen, was ihr Werk und ihre Unparteilichkeit in diesen Fragen „compromittire", so müßten sie verlangen, daß er sein Blatt, über das sie sich eines jeden Urtheils enthielten, nicht mehr unter ihre Bülletins mische, da Dies manche Personen verletze. K. behauptete, sein Blatt nur zum Einpacken verwendet zu haben, versprach jedoch auch Dies künftig zu unterlassen. Allein später erneuten sich die Klagen, und zwar war es nun das „Synodalblatt", das Manchen noch widerwärtiger war, dessen Probenummer beigepackt worden. K. behauptete wieder, sie hätte blos zum Einpacken gedient, aber auch dann würde er seinem Versprechen nicht nachgekommen sein. Das Comité entzog ihm nun den Druck und übergab denselben im Mai 1872 einem Andern.

Wie gesagt, wir stehn ganz außerhalb dieses Streites und überlassen die Entscheidung denen, welche mit den Umständen vertrauter sind. Uns bleibt jene Indifferenz widerwärtig, welche in einer jüdischen Angelegenheit einen bestimmten religiösen Standpunkt zu bekennen und zu vertreten scheut, welche Bildung fördern will, ohne ernst für Geistesfreiheit einzustehn, welche bürgerliche Freiheit verlangt, ohne ein volles Eingehn in das heutige Bürgerthum zur Grundlage zu machen. Wir verwerfen jenes système de bascule, welches auch auf jüdischem Gebiete ein Analogon bieten will zu jenem impotenten Verfahren, das die Republik will und mit der Monarchie liebäugelt, das den modernen Ideen huldigt und die Hierarchie hätschelt. Wer nicht die volle geistige Freiheit zum Hebel seines Wirkens macht, der säet Wind und erntet Sturm; nur Unklarheit oder Schwachmüthigkeit bietet solchem Verfahren die Hand [1]). —

Es ist interessant, wie der Anfang der „Chronik", der Wochenumschau, von welcher die Vertheidigung der Allianz den Schluß bildet, die eben ausgesprochene Behauptung mit hellen Schlaglichtern beleuchtet. Dort wird berichtet, es stehe am 16. März noch die Entscheidungswahl zwischen zwei portugiesischen Mitgliedern für das Pariser Consistorium bevor. „Ist die Wahl beendigt, fährt Hr. S. fort, die flüchtige Bewegung vorübergegangen, dann wird das israelitische Leben wieder in die gewöhnliche Apathie und Indifferenz verfallen, aus der es nur für neue Wahlen herausgehn wird. Man mag einen solchen Stand der Dinge beklagen, aber er ist vorhanden, und die Heilung ist, wie uns scheint, nicht leicht". — Hr. S. meint, bei der weiten Zerstreutheit der Mitglieder der Gemeinde in der großen Stadt müsse die Presse ersetzen, was an persönlichen Berührungen eingebüßt wird. Das Consistorium leiste aber wenig für die Oeffentlichkeit, die Journalistik sei auf einen engen Kreis von Abonnenten beschränkt, müsse daher höhere Preise verlangen, welche ihre weitere Verbreitung verhindern.

Und das wäre wirklich Alles? Sollte nicht ein Eingehn in die Entwickelung und die Bedürfnisse der fortgeschrittenen geistigen und religiösen Erkenntniß gerade das einzige, aber auch wirksame Mittel sein, die Theilnahme zu erwecken und zu beleben? Freilich

---

[1]) Man bemerke, daß Dies vor dem 24. Mai, vor den Pilgerfahrten und der Huldigung an den Lilienkönig geschrieben worden.

wenn man sich scheut, die jüdische Wissenschaft ernst zu vertreten, die Ideen religiöser Bewegung in das Leben der Gemeinde einzuführen, dann kann von einem Interesse keine Spur vorhanden sein. Das officielle Judenthum steht in Frankreich noch heute auf dem Standpunkte des vorigen Jahrhunderts; weder der politische noch der intellectuelle und religiöse Fortschritt haben irgend eine Einwirkung geübt, nur der Schnitt der rabbinischen Kleidung und die Phrase haben sich geändert. Die Versumpfung ist geblieben, ja nimmt zu, die Unwissenheit im jüdischen Gebiete gedeiht zu immer größerer Blüthe. Mit großer Vornehmheit spricht man von „den religiösen Fragen, welche Deutschland theilen und die so mit sich fortreißen (qui sont si envahissantes)"; man läßt sich also eben nicht mit fortreißen und steht hübsch still. Chacun à son goût, aber man erwarte und verlange dann auch keine Theilnahme bei dem Geschlechte der Gegenwart.

In Frankreich sind die Bekenner des Judenthums seit achtzig Jahren volle Bürger des Staates, lieben aus vollem Herzen den französischen Boden, sind Kinder des französischen Geistes und seiner Gegenwart, und dennoch ist das officielle Judenthum noch beherrscht von allen Satzungen einer völlig todten Vergangenheit, liegt in den Banden eines fremdartigen Paläftinenthums, Babylonenthums, mittelalterlichen bürgerlichen Druckes und mittelalterlicher Scholastik; es sperrt sich gegen alle Fortschrittsbestrebungen ab, die so fruchtbar auf deutschem Boden hervortreten. Das jüdische Frankreich, das ehedem seine herrliche Blüthe in der Provence hatte, in ihr, die so muthige Kämpfe führte für die geistige Freiheit gegen die Finsterlinge in ihrer eigenen Mitte wie gegen die starreren Glaubensverwandten im Norden, ja das auch in diesem Norden die kernige Exegetenschule hatte voll gesunden Menschenverstandes, ist heute ein Todesacker, und glaubt sich brüsten zu dürfen mit dem Frieden, der so verdächtigen Duftes auf demselben herrscht. Freilich solcher „Friede" herrscht auch in der Kirche, die ihre „allgemeine christliche Allianz" damit erkauft hat, daß sie die Hugenotten vertrieben, die gallicanischen Freiheiten preisgegeben hat, die auch den heutigen Staat zwingen möchte, den Kampf für den untrüglichen Papst zu unternehmen, die überhaupt so friedlich ist, daß sie den Staat völlig unterwühlt. Wollen die Juden diesem edeln Beispiele folgen, mögen sie es immerhin thun; aber wundern mögen sie sich nicht, wenn ihnen ihre Mitglieder theilnahmlos entschwinden. —

Wir entlehnen hiemit dieser uns vorliegenden Nummer der Revüe noch einige Nachrichten, die einem weiteren Kreise bekannt zu werden verdienen:

Hartwig Derenburg (Sohn unseres Joseph D.) und J. Soury werden eine französische Uebersetzung herausgeben von Nöldeke's 1868 erschienenem Buche: Die alttestamentliche Literatur, in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt (vgl. diese Ztschr. Bd. VII S. 106 ff.) [1]). — In dem jüngsten Berichte der Akademie der Inschriften, welchen das officielle Journal veröffentlicht, liest man: Renan legt einen Bericht vor des Hrn. Joseph Halevy über eine archäologische Mission in Jemen, welche dieser Gelehrte mit Unterstützung der Akademie 1869 unternommen und von der er, wie bekannt, 1871 epigraphische Schätze mitgebracht hat. Renan weist auf die wissenschaftliche Bedeutung dieses Buches hin, dessen Materialien von Hrn. Halevy mit Lebensgefahr vereinigt werden mußten.

14. März 1873.

NS. vom 8. Mai 1874. Die Allianz hat mir die Freude bereitet, daß ich durch eine von ihr veranstaltete Conferenz am hiesigen Orte auch wieder am Anblicke Derenburg's und Zadok Kahen's und am Verkehre mit ihnen mich erquicken konnte. Wo solche Kräfte und solche Gesinnungen sich betheiligen, da wird dennoch mancher gesunde Lebenskeim gepflegt werden, und darf man auch die Zuversicht hegen, daß allmälig in die richtige Bahn eingelenkt werde. Jedoch verlangt diese Betrachtung ein tieferes Eingehn, das vorbehalten werden muß.

Zugleich sei hier nachträglich bemerkt, daß von Joseph Halevy nunmehr ein Band erschienen ist: Mélanges d'Epigraphie et d'Archéologie Semitiques, über den wir zur Zeit berichten werden.

3. Maltzan über Juden in Afrika und Asien.

In dem „Magazin für die Literatur des Auslandes" Nr. 11 vom 15. d. eröffnet Hr. v. Maltzan eine Reihe von Artikeln über „Civilisationsbestrebungen und Unterrichtsreformen in Aegypten".

---

[1]) Das Buch ist, nach einer bereits darüber vorliegenden Besprechung in der Revue critique nunmehr erschienen.

Die Beweisführung für den Satz, daß die Semiten culturfähig sind, ist allerdings ziemlich überflüssig; ich denke, die Weltgeschichte hat darüber laut genug ihr Urtheil abgegeben. Semiten, Juden, sind der gebildeten Menschheit in der religiösen Erkenntniß vorangegangen, und ein Glied ihres Stammes wird von den „Europäern" heute noch göttlich verehrt. Wiederum haben Semiten, Araber, einen Zeitraum von sechs Jahrhunderten hindurch, vom 7. bis zum 13. Jahrh., an der Spitze der Culturbewegung gestanden, während Europa, insofern es nicht von Arabern beherrscht war, sehr zurückgeblieben war. Die Frage, ob „eine in der Cultur zurückgebliebene" — wohl richtiger: zurückgehaltene — „semitische Völkerschaft im Laufe einiger Menschenalter auf die gleiche Culturstufe zu heben möglich sei, auf welcher die Europäer stehen", ist demnach eigentlich gar keine; wo die innere Anlage vorhanden ist, kann sie in ihrer Entwickelung gehemmt, aber nicht vernichtet werden, und sie tritt unter günstigen Umständen wieder in ihre Rechte. Auch Hr. v. Maltzan beantwortet die aufgeworfene Frage bejahend und findet den Beleg für seine Entscheidung gerade in den „Juden Nordafrikas, namentlich Algeriens, theilweise auch Aegyptens, Kleinasiens, Syriens, selbst der jüdischen Gemeinde Adens in Südarabien". „Alle diese Juden, fährt er fort, standen vor wenig Menschenaltern noch auf einer sehr tiefen Stufe der Civilisation. Jetzt, seit sie in Berührung mit Europa und dessen Bildungsmitteln gekommen sind, haben sie sich emporgearbeitet und zwar in kürzester Zeit, so daß Viele, deren Großältern noch so zu sagen ungeleckte Barbaren waren, nun mit dem Mittelschlage gebildeter Europäer auf gleicher, Einzelne sogar auf höherer Stufe der Civilisation als dieser Mittelschlag stehen".

Diese Thatsache, von einem des Orients so kundigen und ohne Voreingenommenheit urtheilenden Manne mitgetheilt, ist von einem hohen Interesse, so daß sie registrirt zu werden verdient und eröffnet Aussichten für die Zukunft, welche wir mit theilnehmender Erwartung zu verfolgen haben. Sie sind um so bedeutsamer, als die Gesammtbevölkerung keineswegs mit den unter ihr wohnenden Juden diesen Fortschritt in gleicher Weise theilt. Hr. v. M. beschränkt seine Betrachtungen auf Aegypten, wo Kopten, was nicht blos die dortigen Christen, sondern auch die seßhaften Landbewohner, die sogenannten Fellahs sind, und Araber gleichfalls civilisationsfähig sind. Nun „sind, diese Fähigkeit zu entwickeln, die verschiedenen

Regierungen, welche sich im Laufe der zwei letzten Generationen in diesem Lande folgten, schon seit einem halben Jahrhundert thätig gewesen, und dennoch können wir nicht behaupten, daß wir hievon in die Augen fallende fruchtbringende Folgen sehen".

Allerdings sind die Maßregeln, welche von oben herab angewendet wurden, nicht immer die richtigen gewesen, nicht immer mit energischer Ausdauer angewendet worden, „als geeignetste, ja fast das einzige Mittel der Civilisirung halbbarbarischer Völker, eine geistig anregende und fördernde Einwirkung auf die Jugend", ward nicht mit der vollen Einsicht und aus den rechten Motiven unternommen. Die einheimischen Schulen Aegyptens aber bieten uns ganz das Bild der alten nunmehr Gottlob geschwundenen jüdischen Lehranstalten, die „1223 arabischen Elementarschulen mit ihren 44,199 Schülern" mahnen an die entschlafenen Chadarim, „die hohe Schule, die Aghar-Moschee" an das verkümmerte polnische Beth-hammidrasch, und es kann, mit Aenderung der entsprechenden Worte, dasselbe Urtheil über dieses ausgesprochen werden, was der Verf. über jene fällt, daß der Jüngling, welcher daraus hervorgehe, „ein wahres Meerwunder an in sich aufgenommenem Gedächtnißkram werden und uns durch seine Citate aus einigen tausend Werken in Erstaunen setzen könne, daß aber für die Civilisation des Volkes aus dieser einheimischen Schulmethode kein Heil zu erwarten stehe, daß vielmehr die Cultur trotz aller Koransschulen und trotz der hohen Weisheit der Aghar-Moschee in stetem Rückschritt begriffen ist".

Hoffentlich darf man dennoch bei dem immer regeren Verkehre Aegyptens wie überhaupt Asiens und Afrika's mit den europäischen Bildungsstaaten eine culturfreundlichere Umgestaltung der dortigen Gesammtverhältnisse erwarten; sie allein vermag auch den unter den dortigen Juden hervortretenden günstigen Ergebnissen Dauer und Nahrung zu verleihen.

19. März 1873.

4. Abraham Firkowitsch.

Abrahnm Firkowitsch ist 1786 geboren an einem der polnischen Orte, welche eine karäische Bevölkerung haben, nämlich in Luzk, wo wir ihm auch im J. 1818 begegnen; allein als seine Heimath betrachtet er dennoch die Krim, und merkwürdigerweise ist er des Deutschen nicht kundig. Er ist in einem strengen und be-

engten karäischen Kreise erwachsen, und er erwarb sich die herkömmlichen gelehrten Kenntnisse eines Karäers [1]), zu denen auch eine gewisse Bekanntschaft mit der rabbinischen Literatur gehört; aus diesem geschlossenen Kreise und aus dessen fest abgegrenzter Anschauungsweise trat er lange nicht heraus.

Fast vom Beginne des Karäismus an beschäftigte dessen Anhänger ununterbrochen die Polemik gegen den Rabbinismus, und je tiefer sie im Laufe der Zeit sanken, je enger ihr Gesichtskreis wurde, um so angelegentlicher befaßten sie sich mit dieser Polemik, in der sie, wie das überhaupt ihre ganze Literatur kennzeichnet, das von ihren Vorgängern, oft viel besser, wenigstens frischer und ursprünglicher, nicht selten auch kenntnißreicher und unbefangener Gesagte nur in geschwätziger Breite wiederholten. Mit besonderer Vorliebe ergingen sie sich in Vorwürfen gegen die Rabbaniten wegen der aggadischen Legenden, Ueberschwänglichkeiten und Anthropomorphismen, und gegen die halachischen Abweichungen vom Wortlaute der Bibel, während sie die bei ihnen geltenden gleichfalls nicht biblisch begründeten Gebräuche als aus uralter Zeit her überkommen unbedenklich festhielten.

In diesem Gedankenkreise bewegte sich auch Firkowitsch. Er scheint lange der schriftstellerischen Arbeit ferngeblieben zu sein und sich auf die amtliche Lehrthätigkeit, die ihm anvertraut wurde, beschränkt zu haben. Im J. 1818 treffen wir ihn als Chasan in seiner Vaterstadt Luzk [2]); dieses Amt bedeutet bei den Karäern mehr als das des bloßen Vorbeters, es umfaßt, zumal in kleinen Gemeinden, die Vertretung aller cultuellen Functionen; der Chasan ist zugleich Lehrer und religiöser Führer. Da finden wir ihn auch im Kampfe mit den dortigen Rabbaniten wiederum über eine von den Karäern mit Vorliebe behandelte Differenz, über die Kalender-Feststellung. Firk. wiederholt den Vorwurf, den schon der alte Ahron ben Josef (1294) ausspricht, daß die Rabbaniten zuweilen Neumond ansetzten, während die letzte Sichel des alten Mondes noch sichtbar sei; auch Firk. will Dies in dem genannten Jahre an dem Tage da die Rabbaniten das Neujahr feierten, be-

---

[1]) Abne Sikkaron S. 2 Nr. 7.

[2]) Maßah 62a. Das Jahr 5578 betrachte ich als das vorübergegangene, und es handelt sich um Neujahr 5579; sollte jedoch die Rede sein von Neujahr 5578, dann wäre es 1817.

obachtet und den Rabbaniten zu deren großer Verlegenheit nachgewiesen haben. — Im J. 1825 hatte Josef Salomo seinen Commentar „Tirath Kheßef" zu Ahron's ben Josef „Mibchar" beendet; wie dieses Buch von andern damaligen karäischen Gelehrten mit großen Lobeserhebungen begrüßt wurde, so fühlte auch Firk. im October 1826 — er war damals 40 Jahre alt — sich gedrungen, das Werk des Commentators, seines Lehrers, durch ein Lobgedicht zu verherrlichen. Im J. 1828 [1]) begegnen wir ihm in Berditschew, wahrscheinlich blos zu kurzem vorübergehenden Aufenthalte, da dort wohl kaum Karäer wohnen dürften, bei denen er ein Amt hätte verwalten können. Im Verkehr mit einem einsichtsvollen Rabbaniten, dem Bibellehrer in einer dortigen Familie, Jakob Weinbensch aus Kamenz, lernte er allerdings die geistige Bewegung im Rabbanismus von einer neuen Seite kennen, und mag er auch durch diesen, der ihm ein freundliches Gedichtchen widmete, mit Namen und Bestrebungen von wissenschaftlichen Männern neuerer Zeit bekannt geworden sein. Allein den guten Eindruck, welchen Weinbensch auf ihn machte, verwischte der Thalmudlehrer in demselben Hause, dessen heftige Angriffe gegen den Karäismus ihn in solche Aufregung versetzten, daß er sich gedrungen sah, eine Streitschrift gegen die Rabbaniten anzufertigen, die er nach nochmaliger Revision 1834 beendigte und der er den Titel beilegte: Maßah u-meribah, „Prüfung und Hader."

Bevor jedoch dieses, wie es scheint, sein Erstlingswerk durch den Druck in die Oeffentlichkeit trat, hatte er sich einem andern nützlicheren Unternehmen angeschlossen, das für die Verbreitung genauerer Kunde über den Karäismus und seine Literatur bedeutende Erfolge erzielte. Es bildete sich nämlich eine karäische Vereinigung zur Herausgabe der bis dahin fast ausschließlich handschriftlichen und nur in wenigen Exemplaren vorhandenen älteren karäischen Werke, und Firk. war einer der eifrigsten Förderer dieser durch vereinte Kräfte fruchtbaren Bestrebungen. Das erste so erschienene Werk — oder jedenfalls eines der ersten — war der „Addereth" des Eliah Beschizi (Baschiazi), welches zwar bereits in Constantinopel (1570—71) gedruckt war, aber so selten geworden, daß eine neue Auflage erforderlich schien. Sie

---

[1]) Das Chronostich des Gedichtchens von Jakob Weinbensch ist טוב לישראל. — Abne S. 4 Nr. 12.

erschien 1834 [1]), und Firk. betheiligte sich dabei nicht blos mit einer Spende von 100 Rubeln, sondern er gab noch dazu zwei bis dahin ungedruckte kleine Streitschriften Eliah's, die er, nachdem er von Jerusalem [2]) zurückgekehrt, in Constantinopel aufgefunden. Dort hatte er nämlich, was wir hier gleichfalls gelegentlich erfahren, auch eine Zeit lang als Chasan gewirkt. — Dem Exemplare, welches ich von dieser Ausgabe besitze, ist beigebunden das kurze „Dinim" (Mashath Binjamin) des Binjamin Nahawendi, ein Bruchstück von Jeschu'ah — Beides früher ungedruckt —, worauf noch eine Entscheidung von Firkowitsch selbst folgt, ob der im Thischri bei den Karäern gebräuchliche Fasttag am 23. oder am 24. zu begehen ist. — In andern Exemplaren ist dies Alles dem bald zu erwähnenden „Mibchar Jescharim" beigeheftet.

Unmittelbar an Addereth schloß sich die Herausgabe des „Mibchar," des Pentateuch-Commentars von Ahron ben Josef, nebst dem obenerwähnten Supercommentar des Josef Salomo, Tirath Kheßef, 1835. Wir werden nun die auch hier erwähnte Spende Firk.'s von 100 Rubeln als dieselbe zu betrachten haben, welche schon beim Addereth verzeichnet war; sie war wohl für das Gesammtunternehmen der Druckbeförderung hervorragender Werke und nicht für ein einzelnes Werk bestimmt. Aber jedenfalls erscheint hier Firk. noch nachdrücklicher als Förderer. Im Addereth wird er bezeichnet als „einer von den die Menge zum Heile An-

---

[1]) So ausdrücklich auf dem Titelblatt: 594, ferner als Chronostich die Anfangsbuchstaben der beiden letzten Verse von Maleachi bis אבותם, wie auch die Abfassungszeit von „Massah" bezeichnet wird. — Dennoch will Firk. (Abne S. 4 Nr. 12) erst den Mibchar und dann Addereth herausgegeben haben.

[2]) Von dieser Pilgerreise nennt er sich nun auch: Jeruschalim. — Wie Firk. selbst in Abne S. 2 f. Nr. 8 mittheilt, ist er 1830 mit Genossen nach Palästina gereist, woselbst er sehr werthvolle handschriftliche Werke aufgefunden und erhalten, und von dort reisten sie gemeinschaftlich nach Constantinopel, wo sie sich bis Mai 1831 aufhielten. Da er schon während dieser kurzen Zeit in C. den Unterricht mit Erfolg leitete, verlangte die dortige karäische Gemeinde, daß er ihr Führer werde. Er kehrte nun zuerst nach Goslow zurück, um seine Uebersiedlung nach C. vorzubereiten, und brachte dann in C. zwei Jahre zu, woselbst ihm wieder reiche literarische Schätze zuflossen. Nach Entfernung seines Lehrers Joseph Salomo von Goslow trat er dann dort seine Stelle an.

leitenden um die heilige Arbeit an's Licht zu bringen", im Eingange zu Mibchar heißt er „einer ... Anleitenden, der sich mit aller Kraft bemüht, die Bücher unsrer heiligen Weisen an's Licht zu bringen". Zugleich wird er hier als Verfasser eines Buches: Kodesch Kodoschim bezeichnet, das, wenn der Titel nicht blos ein verherrlichender Beiname „höchstes Heiligthum" für das „Massah" ist, sonst nicht erwähnt wird. Für den Mibchar selbst leistete er sonst Nichts; nur seine warme Lobpreisung des Supercommentars wird mit abgedruckt.

Umsomehr war er selbstthätig bei der sich anschließenden [1]) Ausgabe des Commentars zu den übrigen biblischen Büchern, der nur zum Theile, nämlich zu den sogenannten ersten Propheten und zu Jesaias von Ahron ben Josef herrührt, während die Erklärung zu den andern Büchern dem Buche 'Oscher des Jakob ben Ruben entnommen ist. Firk. fügte nun dem Commentar Ahron's zu Josua einen Supercommentar bei, der den Titel führt: Sekhor le=Abraham. Ferner reichte das zum Drucke vorliegende Exemplar des Commentars zu Jesaias nur bis in das 59. Capitel, und Firk. ergänzte das Buch, indem er die Erklärung selbstständig für die fehlenden Capitel bis an das Ende des Jesaias fortführte. Seine Ergänzung bezeichnete er als eine kurze: Kizzur Thaklith; sie nimmt aber, im Verhältniß zu dem überwiegend größeren früheren Theile von Ahron selbst, einen ziemlich großen Raum ein. Außerdem fügte er noch einen weitläufigen

[1]) Es ist selbstverständlich, daß der Mibchar jescharim im Anschlusse an den Mibchar und nach demselben gedruckt worden; da nun dieser auf dem Titelblatte als Zeit des Druckes die Jahrzahl 1835 trägt, so ist es unstatthaft anzunehmen, daß M. jescharim schon 1834 erschienen. Wenn Zedner im Kataloge für das Britische Museum doch letztere Jahreszahl angiebt, so hat er sie blos vermuthet und schließt er sie daher auch in eckige Klammern ein. Erschlossen hat er sie wohl aus dem Datum, das sich unter dem Vorworte Firk.'s zu seinem Supercommentar findet. Dort heißt es, der Anfang der Arbeit (התחלת המלאכה) sei am 24. Elul 594 in Goslow gewesen, also im August 1834; dies betrachtete wohl Z. als Angabe für den Beginn des Druckes. Allein dem ist offenbar nicht so; sie will vielmehr sagen, Firk. habe seinen Comm. um diese Zeit anzulegen begonnen, grade wie es zum Schlusse des Comm.'s heißt, die Beendigung der Arbeit der „Erklärung" (השלמת מלאכת הביאור) sei am 30. Thischri 595, also fünf Wochen nach dem Anfange, vollzogen worden. — Firk. in Abne S. 4 Nr. 12 giebt ausdrücklich diese Reihenfolge an.

Anhang bei, der ohne eigentlichen Zusammenhang mit dem Vorangegangenen wie mit der ganzen Tendenz des Buches eine scharfe Polemik gegen den Rabbinismus eröffnete, unter dem Titel: Chotham Thokhnith. — Das ganze Werk nun, Ahron's, Jakob's und Firkowitsch's Arbeiten umfassend, trägt den Namen: Mibchar jescharim. Das Buch hat, wie es scheint, kein besonderes Titelblatt, schließt sich aber als zweiter Theil dem Mibchar an; den Schluß macht wieder Firk. als „Corrector und einer der Genossen, welche die Druckerei errichtet", mit einem hebräischen Gedichtchen und einem tatarischen Nachworte [1]).

Wir sehn, wie Firk., sobald er selbstständig zu schriftstellern begann, in die Polemik gegen den Rabbinismus getrieben wurde; auch in seiner Ergänzung des Commentars zum Jesaias nimmt dieselbe eine ganz unpassende Stelle ein. Es ist daher sehr erklärlich, daß sich das Verlangen in ihm verstärken mußte, die Streitschrift, welche er druckfertig liegen hatte, und deren er bereits in „Chotham Thoknith" (49 b) gedenkt, in die Oeffentlichkeit zu bringen. Konnten dazu die Mittel des obengenannten Vereins nicht verwendet werden, da derselbe blos ältere Werke zum Drucke zu befördern sich vorgesetzt, so fanden sich doch für die selbstständige, im vollsten Parteiinteresse des Karäismus abgefaßte Schrift eines bereits zu solchem Ansehen gelangten Mannes Gönner genug, die die Herausgabe ermöglichten. So erschien denn 1838, auch wie die früher genannten, in Goslow (Kosloff, Eupatoria), aber in kleinem Octav, während die älteren Werke als stattliche Folianten vor die Augen traten, das Büchlein: Massah u-meribah (156 Doppelseiten).

Die Schrift ist ganz im Geiste und in der Form des alten Karäerthums abgefaßt. Mit Juda Hadassi knüpft er an die Zehngebote an, sein Büchlein nach ihnen eintheilend; mit ihm und andern älteren karäischen Lehrern wählt er die dichterische Form, schreibt er in Strophen und Reimen, die freilich alles dichterischen Gehaltes baar sind, wenn auch seine Sprache gewandter ist als die seiner Vorbilder. Auch im Inhalte unterscheidet sich seine Polemik nicht von der seiner Vorgänger. Neue Motive, Fort-

[1]) An dem Drucke von Eschkhol ha-khofer des Juda Hadassi und von 'Ez chajim des Ahron ben Eliah, die auch bald folgten, finden wir eine Betheiligung Firkowitsch's nicht erwähnt; auch nicht in Abne.

schritte in der kritischen Beurtheilung treten nicht hervor; an Schmähungen und polternder Heftigkeit kommt er ihnen mindestens gleich, wenn er sie nicht überbietet. Der Umschwung der Zeit läßt sich zwar nicht verkennen, und dennoch vermag er die Schrift nicht auf einen höhern Standpunkt zu erheben. Hier wie in „Chotham Thoknith" hebt er mit besonderem Wohlgefallen hervor, daß unter den Rabbaniten die Fesseln des Thalmudismus sich lockern, er weist namentlich auf die Städte Berlin, Wien, Brody und Wilna, auf Mendelssohn, Wessely, Krochmal, Perl, Jost, auf die Schriften Bensew's, Reggio's und Anderer hin; er sieht jedoch nicht ein, daß die freiere Stellung, welche innerhalb der rabbanitischen Juden dem Thalmud gegenüber gewonnen worden, eine Entwickelung in geschichtlicher Erkenntniß ist, während die scheinbare Freiheit bei den Karäern ein Product starren Festhaltens an einem längst überwundenen alten Standpunkte ist. — Noch ein neues Motiv tritt stark in den Vordergrund, das gewinnen könnte, wenn man nicht fühlte, daß es vom Parteihasse dictirt worden. Hier wie in den beiden, dem Mibchar jescharim einverleibten Schriften spricht sich eine sehr annähernde Gesinnung an „unsere Brüder, die Söhne Esau's", d. h. an die Christen, ein sehr mildes Urtheil über Jesus und seine Absichten, eine sehr große Anerkennung der von der russischen Regierung in Vollzug gesetzten Maßregeln aus. Man würde die Unbefangenheit in diesen Aeußerungen freudig begrüßen, allein man fühlt nur zu stark heraus, daß einerseits das Buhlen um die Gunst der Regierung die Feder führt — die Karäer wurden 1828 von dem Militärdienste befreit, dem die übrigen Juden unterworfen wurden, — andererseits bitterer Ingrim, der verdächtigend giftige Blick gegen die Rabbaniten Annäherung nach andern Richtungen hin zur Schau stellen läßt. —

Und dennoch bereitet sich gerade jetzt in unserm Firkowitsch eine innere heilsame Umwandlung vor. Dem wissensdurstigen, um die Verherrlichung seiner Glaubensgenossenschaft eifrig bemühten Manne hatte sich bereits auf seinen bisherigen Wanderungen im Oriente und während seines nunmehrigen Aufenthaltes in der Krim [1]) herausgestellt, daß in den alten Wohnstätten der Karäer noch viele handschriftliche Schätze ihrer alten Lehrer vorhanden seien, eine reiche ziemlich in Vergessenheit gerathene Literatur, die

---

[1]) Vgl. Abne S. 5 Nr. 13.

zur Kenntniß zu gelangen verdiene. Es ließ ihm nunmehr keine Ruhe, bis er diese verborgenen Schätze entdeckt und ans Licht gebracht habe. Von 1839 an [1]) unternahm er nun wiederholte Reisen durch Kaukasien, Aegypten, nach Nablus, der Heimathsstätte der Samaritaner, dann wiederum nach Kahirah und seiner Umgebung, kurz überall hin, wo er unbekannte literarische Ueberreste aufzufinden hoffte. Mit dem entzündeten wissenschaftlichen Eifer wie mit den Ergebnissen, welche die neuen Entdeckungen eröffneten, erweiterte sich auch sein Gesichtskreis; bei aller treuen Anhänglichkeit an dem angestammten Glauben, bei aller Innigkeit, die er weiter dem Karäismus weihte, wuchs doch seine Theilnahme für alle Schriften des Alterthums, auch für diejenigen, welche dem Karäismus sich entgegenstellten oder fernlagen, und seine Gesinnung gegen die Rabbaniten verlor die alte Herbigkeit. Dazu trug wohl ganz besonders bei der damals gepflegte vertraute Verkehr mit Bezalel Stern, dem Director der jüdischen Schule in Odessa, einem sehr begabten kenntniß- und einsichtsvollen Manne, und der spätere Umgang mit Simcha Pinsker ebendaselbst befestigte ihn in dieser vorurtheilsfreieren Gesinnung.

In einem Briefe Firk.'s an Stern aus dem Jahre 1841 (Anfang 5602) lesen wir die bezeichnenden Worte: „Ganz Israel möge wissen, daß heute mein Streben nicht das ehemalige ist, ich nicht die Stellung wie in früheren Tagen einnehme in Betreff des Gesammthauses Israel. Seitdem ich mit Dir verbunden bin, wir von unverlöschlicher Liebe durchdrungen sind, so daß unser Bund nimmer wankend wird, da hat mir Gott ein neues Herz geschaffen, einen neuen Geist, der bereit ist, das Wohl des ganzen Israel anzustreben, sowohl der Rabbaniten als der Karäer, an verborgenen Stätten, in weiten Fernen Alterhümern von den Gelehrten Israel's nachzuforschen, sie aufzusuchen sei es in Jerusalem (Palästina), Damask (Syrien), Aegypten, Babylonien. Ich bin bereit überall hinzugehen, wenn mich eine die Wissenschaften fördernde Gesellschaft beauftragt, in Begleitung eines Kenners wie Du es bist, um aufzufinden — denn der Erfolg ist unzweifelhaft — alte Handschriften der Mischnah und der Gemara wie anderer alten Werke der Rabbaniten und der

[1]) Abne S. 8 ff. Nr. 22 ff.

Karäer. Daraus dürfte wohl auch ein heilsamer praktischer Erfolg für die Gesammtheit erwachsen, daß die zwei getrennten Zweige sich wieder vereinigen zu einer Gemeinschaft, da wir der gegenseitigen Anfeindung übersatt. Habe ich früher in meinen gedruckten Schriften irrig gehandelt, so wird ja wer bekennt und abläßt, in Erbarmen aufgenommmen[1]).

Eine wissenschaftliche Gesellschaft hatte sich zwar zur Förderung seiner Zwecke nicht gebildet, aber auch vereinzelt und auf seine eigenen Kräfte angewiesen, ermattete der in seinen Vorsätzen ausdauernde Mann nicht. Seine Bemühungen wurden durch die Gönnerschaft des damaligen hochsinnigen, Kunst und Wissenschaft liebenden und fördernden Gouverneurs von Südrußland, Graf Woronzoff, dahin unterstützt, daß derselbe ihm eine General-Vollmacht gab, die ihm die Erlaubniß zur Aufsuchung alter Documente ertheilte und die Behörden aller Orten anwies, ihm in seinem Vorhaben beizustehen[2]). So ausgerüstet begann er seine Entdeckungsreisen. Verständnißvoll richtete er bald sein Augenmerk auf die „Genisah's", die Orte, in welchen die schadhaft gewordenen oder aus andern Gründen beseitigten Handschriften dauernd verschlossen bleiben sollten, in diesen alten vergilbten, bestaubten zurückgelegten Denkmalen vermuthete er wichtige, alte ganz unbekannte Zeugnisse aufzufinden. Aber dort Eingang zu finden erschwerte ihm der Aberglaube, und ohne den Beistand der Behörden wären an der Angst und dem Fanatismus der Bevölkerung, die auch Thätlichkeiten nicht gescheut hätte, seine Bemühungen gescheitert.

„In der Genisah — so berichtet er — unserer neuthalmudischen[3]) krim'schen Brüder zu Korosoff befanden sich alte Bibelhandschriften. Allein ein schwerer Bann war ausgesprochen, daß Niemand es wage, diese Genisah zu öffnen, damit die dort ver-

---

[1]) Aus einer in meinen Händen befindlichen Sammlung von Collectaneen verschiedener von Firk. und seiner Umgebung herrührender Schriftstücke; die obige Stelle ist im Original in Ozar nechmad I. (Wien 1856) S. 105 Anm. mitgetheilt. Vergl. noch Abne S. 4 f. Nr. 12 Ende.

[2]) Ausführliches lesen wir nun in Abne S. 8 ff.

[3]) התלמודיים החדשים. Firk. nimmt an, daß erst später ein Theil der dortigen Juden sich dem Thalmudismus zugewendet habe, während sie früher alle Karäer gewesen seien.

borgenen Geheimnisse nicht ans Tagelicht kommen. Als ich mich nun zur Oeffnung der Genisah anschicken wollte, da entstand ein großer Tumult in der Gemeinde, den ich durch freundliche Zurede nicht beschwichtigen konnte. Sie wollten mich von meinem Vorhaben abschrecken, indem sie behaupteten, es sei eine verbürgte Ueberlieferung, mit der Eröffnung der Genisah werde die Pest in der Stadt ausbrechen, wie Dies schon einmal eingetreten sei, sie könnten daher das Unterfangen nicht zugeben, wollten sie nicht selbst an dem Unheil schuld sein, es müßte denn die Obrigkeit den Befehl erlassen. Aber auch auf die Behörden, die auf die Vorzeigung meiner Vollmacht sich mir zur Seite stellten, hörten sie nicht, indem sie ihre abergläubischen Reden wiederholten. Es wurde daher ein tatarischer Arbeiter von der Straße herbeigerufen, um die Genisah mit der Axt einzuschlagen. Auch diesem riefen nun die Rabbaniten tatarisch zu: Hüte Dich die Hand zu erheben, es schwebt große Gefahr über solchem Beginnen, du wirst eines plötzlichen Todes sterben. Der einfältige Mann ließ sich einschüchtern, da schlug ich selbst ein Loch in die Wand der Genisah, und nun machte der Tatar eine große Oeffnung, so daß sie zum Eingange dienen konnte. Da sahen wir nun Massen von einzelnen Blättern, ganzen Thorahrollen und anderen Büchern, deren Aussehn von hohem Alter zeugte. So ging ich denn, gefolgt von Mose Kasas und Salomo Beim, hinein. Aber wir konnten nur in großer Eile die Untersuchungen anstellen, da die Rabbaniten nicht nachließen zu klagen und zu jammern; sie sahen eben in unserm Thun eine Wiederholung der Tempelzerstörung. So konnte ich nur einen kleinen Theil Schriften herausnehmen, und auch das Herausgenommene mußte dort, mit dem behördlichen Siegel versehen, verbleiben; erst auf meinen Bericht an den Gouverneur brachte dieser die Bücher bei seiner Rückkehr von Kaffa mit [1]).

Diese und ähnliche Beschwerden überwand jedoch die Hingebung und die Ausdauer des merkwürdigen Mannes. Wir wissen nicht, woher ihm die Mittel zu seinen Reisen und zu seinem Aufenthalte in entlegenen Gegenden, in denen er doch nicht immer Befreundete traf, zugekommen [2]); erst spät ward ihm ein Ertrag

---

[1]) Der oben genannten Sammlung entlehnt. Vergl. nun auch Abne S. 16 f.

[2]) Das neueste Werk giebt darüber genügenden Aufschluß.

seiner Mühen durch den Ankauf seiner Sammlungen von Seiten der russischen Regierung. Allein der wissenschaftliche Gehalt ward bald offenbar, gelangte immer mehr zur Kenntniß der überraschten Fachgelehrten und Forscher, ist jedoch bei Weitem noch nicht seinem ganzen Umfange nach bekannt und noch weit weniger verwerthet.

Seine Entdeckungen alter karäischen Schriften haben zu einer wahren Revolution auf diesem Gebiete geführt, und wenn auch die reichen Mittheilungen Pinsker's aus Firk.'s Schätzen manche Irrthümer und Uebertreibungen in Gang gebracht, so wird dennoch auch bei einer mehr kritisch geübten Benützung der neu aufgefundenen Schriften noch Belehrendes und Aufhellendes genug übrig bleiben.

Noch sind verloren geglaubte Schriften Saadias', von denen er Ueberreste entdeckte, nicht bekannt, noch weniger richtig gewürdigt, und doch müssen sie über die damalige wichtige Uebergangszeit ein neues Licht verbreiten, in welcher man mit dem Versuche begann, aus der Annahme und Anbequemung des Ueberlieferten zur wissenschaftlichen Erkenntniß und methodischen Aneignung überzuleiten.

Die Inschriften, welche durch ihn aus alten Bibelhandschriften und sonstigen Documenten bekannt geworden, führen uns in Zeiten hinauf, von denen bisher eine jede Spur verwischt war, bringen uns auch von daher manche überraschende Kunde, und selbst eine vorsichtige Kritik, die über Manches ihre Zweifel und Bedenken nicht zurückzudrängen vermag, wird einen ansehnlichen gesicherten Gewinn nicht in Abrede stellen können. So sind auch über die Beziehung der Chazaren zum Judenthume, namentlich zur dort vorwiegenden karäischen Richtung neue gewichtige Einblicke eröffnet worden. Die alten Grabinschriften aus Dschufut-Kaleh, die uns bis in die Zeit der ersten christlichen Jahrhunderte zurückversetzen, die uns eine nach der Zerstörung des Reiches Israel rechnende Aera vorführen, haben wohl manche Bedenken wachgerufen; allein sie bleiben feststehende Thatsachen, die die Fortsetzung sorgsamer Prüfung herausfordern [1]).

Von hervorragender Bedeutung ist zumal seine Entdeckung der alten Bibelhandschriften mit abweichender Punctation und Accentuation, die man nun die babylonische oder assyrische nennt. Sie schienen ein Räthsel, als die erste Kunde

---

[1]) Vgl. Nachschrift.

über sie im J. 1841 aus der hebräischen Zeitschrift „Zion" [1]) in die Oeffentlichkeit drang. Allmälig lichtete sich das Dunkel, erweiterten sich die Mittheilungen, und wir lernten ganz bestimmt die Existenz alter babylonischer Handschriften kennen, die auch im Consonantentexte manche abweichende Lesart darbieten und dieselbe massorethisch feststellen, ein eignes Punctations- und Accentuationssystem darlegen, das auch abweichende Formen in den Zeichen für die Vocallaute und für die den Satz gliedernden Accente hat. Diese Arbeit der babylonischen Schulen mit ihrer ganzen Textesgestaltung war jedoch dann von einer andern, der paläſtinischen Schule so ganz verdrängt worden, daß ihre Spur ganz verwischt war. Nun erstand sie mit einem Male wieder aus dem Grabe der Vergessenheit, und man fand bald, daß auch anderweitig Spuren von ihr erhalten sind, die man bisher nur übersehen, daß namentlich die babylonische Gemara und das babylonische Thargum, zumal zu den Propheten, deren Gepräge deutlich an sich tragen. Noch aber ist, nach den mannichfachen Belehrungen, die bereits aus dieser Entdeckung gezogen worden, nach den reichen Darlegungen, die namentlich durch Pinsker zugänglich geworden, der Schatz nicht ganz gehoben und noch weit weniger genügend durchforscht. Hoffen wir, daß neue Kräfte rüstig an diese Arbeit hinangehn werden!

Allein Firkowitsch wußte auch auf entlegnere Gebiete sein Augenmerk zu richten, auch dort mit Geschick und Verständniß Verborgnes aus seiner Haft zum hellen Tageslichte zu befördern. Das beweisen seine Entdeckungen auf dem Gebiete der samaritanischen Literatur. Bei seinem Aufenthälte in Nablus brachte er eine große Anzahl samaritanischer Schriften zusammen, die meistens freilich nur in fragmentarischer Gestalt erhalten, großentheils in arabischer Sprache abgefaßt sind, die er ebenso mit feinem Spürsinne zu entdecken wie mit glücklicher Combinationsgabe ihrem Wesen und ihrem Inhalte nach zu erkennen wußte; manchmal haben wohl auch mündliche dort eingeholte Belehrungen über das aus den Fragmenten nur zu Errathende oder völlig dunkel Bleibende ihm Aufklärung gegeben. Diese nun in Petersburg aufbewahrten und endlich entsiegelten Schätze harren noch der kundigen Hand, die sie durchmustre, der einsichtsvollen Bearbeitung, die ihren Inhalt zur

[1]) Frankfurt a. M. I S. 152 mit einem Facsimile, vgl. noch S. 135 f. 138 ff.

allgemeinen Kenntniß bringe. Die wissenschaftliche Ausbeute, die aus deren Durchforschung gewonnen, die erweiterte Belehrung, die aus der fortgesetzten Kenntnißnahme der von ihm herbeigeschafften Bibelhandschriften erlangt wird, die klarere geschichtliche Einsicht, mit welcher der prüfende Blick in die vielen andern von ihm zusammengebrachten karäischen und rabbanitischen Handschriften uns bereichern wird, sie knüpfen sich an den Namen Firkowitsch, dem sie ein unvergängliches Denkmal sein werden.

„Abraham war alt geworden und satt an Jahren", aber noch war sein Wissensdurst nicht gestillt und sein Eifer nicht ermattet. Ein Greis von 85 Jahren, unternahm er noch die Reise nach den westlichen Ländern, um den Gelehrten Europa's nahe zu treten. Da sah auch ich die hohe stattliche Gestalt in kleidsamer, Ehrerbietung einflößender orientalischer Gewandung. Bei dieser Gelegenheit erhielt ich von ihm die Abschrift einer merkwürdigen Streitschrift David's ben Sakkhai gegen Saadias, welche ich nicht lange nachher veröffentlichte [1]). Firk. beabsichtigte damals ein Werk herauszugeben, in dem seine Inschriften gesammelt erscheinen, auch sonst werthvolle Auszüge aus den von ihm zusammengebrachten Handschriften veröffentlicht werden sollten. Ob er unterdessen auf seinem Felsenschlosse in Dschufut-Kaleh vorbereitet, wie viel zur Reife gediehen ist, darüber ist mir Nichts bekannt geworden.

28. März 1873.

NS. vom 2. Nov.

Obiges war geschrieben, bevor ich Kunde erhalten von F.'s weiterer Thätigkeit. Unterdessen ist mir das Werk über die Grabschriften zugekommen; es führt den Titel: ספר אבני זכרון המאסף רשימות המצבות על קברי בני ישראל בחצי האי קירים, Wilna 1872 [2]). Außer den 16 Seiten, welche von Approbationen und dem Subscribenten-Verzeichniß gefüllt sind, enthält ein einleitender Theil auf 104 Seiten den Bericht über Veranlassung und Geschichte seiner Reisen und Entdeckungen, ein zweiter auf 256 Seiten bietet 564 Grabschriften aus Dschufut-Kale, 5 aus Sulchat, 71 aus Manguf, 29 aus Kafa, 100 aus Koslof. Fünfzehn lithographirte

---

[1]) Diese Zeitschrift Bd. X S. 172 ff. — Ueber andere Mittheilungen von ihm aus unbekannten Schriften Saad.' vgl. das. S. 255 ff.

[2]) Es ist nachträglich oben in einigen Anmerkungen darauf Rücksicht genommen worden.

Grabschriften, und zwar die ältesten, sind wohl dem Buche Chwolson's entnommen. — So verdienstlich und lehrreich nun die hier gebotenen Documente und Mittheilungen sind, so schwinden damit die Dunkel, die über manchen Thatsachen lagern, die Bedenken, welche sich gegen manche Annahmen erhoben, auch jetzt noch keineswegs. Da neue Momente für die alten Grabsteine mit ihren Inschriften hier im Grunde nicht geboten sind, so finden wir auch keine Veranlassung nochmals darauf einzugehn. Aber freilich dürfte doch der Forschung nunmehr die Gelegenheit geboten sein, das gesammte Material einer nochmaligen Prüfung zu unterziehen.

Das Buch giebt sich übrigens als den ersten Theil eines größeren Werkes; der zweite soll die Inschriften in den Thorahrollen und den sonstigen Bibelhandschriften enthalten. Dieser dürfte wohl noch nicht erschienen sein. Unterdessen ist jedoch ein Aufsatz von F. erschienen, der einen kleinen Streifzug in dieses Gebiet macht; über diesen möge das Folgende, das früher niedergeschrieben worden, Auskunft geben, eine Auskunft, die freilich mehr bedenklich macht als Vertrauen einflößt.

5. Firkowitsch über Punctation.

Eine Nummer des „Maggid" vom 4. Juni, die mir zufällig vor Augen kommt, enthält ein Schreiben Firkowitsch's vom 17. April a. St., das so Verwunderliches berichtet, daß ich es nicht verschweigen mag, obgleich mir allerdings der Glaube fehlt, wie denn Einiges darin offenbar haltlos ist.

Er berichtet nämlich, daß sich in seinem Besitze „heilige Schriften" befänden aus den Jahren 4047 (also 287 n. Chr.), 4149 (389) und 4155 (395), welche mit Vocalen und Accenten versehen seien und zwar seien dieselben ganz entsprechend den bei uns üblichen, den tiberiensischen. — Hier ist eine Anzahl von Behauptungen in kurzen Worten zusammengestellt, die so unglaublich sind, daß nur die eigne Ueberzeugung den an entschiedene Verwerfung gränzenden Zweifel besiegen könnte. „Heilige Schriften" (כתבי הקדש), d. h. also biblische Schriften — Firk. stellt ihnen blos gegenüber Thorahrollen — aus jener frühen Zeit! Da würden ja ganze kritische Berge abgetragen. Und nun gar um diese Zeit bereits mit unserer Punctation und Accentuation versehen! Ich dächte, da hätte uns Hr. F. doch genauere Kenntniß von diesen merkwürdigen handschriftlichen Ueberresten geben müssen, wenn wir

zu solchen allen bisherigen Annahmen widerstreitenden Angaben Vertrauen gewinnen sollen.

Hr. F. bringt jedoch für seine jetzt gewonnene Ansicht von dem Alter der Punctation, und zwar nach ihrer gegenwärtigen Gestalt, noch Anderes bei, das gar sehr hinfällig ist, und das uns wenig veranlassen kann, seinen kühnen Behauptungen zu folgen. Er kommt auf die Vorrede zum Galuj des Saadias zurück, über die er früher im „Meliz“ berichtet hatte, woraus in dieser Zeitschrift gleichfalls (Bd. X S. 262 ff.) Mittheilungen gemacht worden sind. Was dort kurz berichtet wird, S. behaupte, Vocale und Accente seien bereits zur Zeit des zweiten Tempels üblich gewesen (vgl. a. a. O. S. 263), führt nun F. näher aus. Saad. sage nämlich dort Folgendes: David ben Sakkhai und Genossen hätten unter andern wider ihn vorgebrachten Schmähungen auch gegen ihn geltend gemacht, daß er eine Schrift abgefaßt, in der er sich, ein rechter Lügenprophet, den wahren Propheten habe gleichstellen wollen, indem er dieselbe in Verse getheilt, mit Vocalen und Accenten versehen habe. Diesen Vorwurf nun, meint S., könnten sie nur in ihrer groben Unwissenheit machen. Sie glauben nämlich, es gehöre zu den Merkmalen prophetischer Bücher, daß sie in Verse abgetheilt, mit Vocalen und Accenten versehen seien. Dem ist jedoch nicht so . . ., vielmehr ist Dies einem Jeden gestattet, wie denn auch Simon b. Jeschua b. Elasar ben Sira ein Sittenwerk angefertigt, ähnlich den salomonischen Sprüchen, nach seiner Eintheilung in Verse mit Vocalen und Accenten, wie ferner Elasar ben Jrai ein Buch der Weisheit angefertigt, das dem Koheleth ähnlich ist in seiner Anordnung, seinen Versen mit Punctation und Accenten. Ebenso haben die Hasmonäer Juda, Simon, Jochanan, Jonathan, Elasar, Söhne des Matathias niedergeschrieben was ihnen widerfahren, und die Schrift hat mit Daniel Aehnlichkeit, sie ist chaldäisch abgefaßt, in Verse getheilt mit Vocalen und Accenten. So Saadias. Diese seine Mittheilung spricht blos eine subjective unkritische Ansicht aus und ist von gar keinem historischen Werthe, bezeugt nur, daß er den Sirach und andere spätere Schriften vor sich hatte [1]) und zwar punctirt, was für seine Zeit,

[1]) Dasselbe erfahren wir von Nissim, dem alten Vfr. des Trostbüchleins, dem unter arab. Einflusse Schreibenden, der in der Einl. auf die „Megillath Chaschmonai“ hinweist und im Text selbst mehrfach Ben Sira anführt, und

aber Nichts für das Alterthum beweist, wie schon früher nachgewiesen worden.

Was Firk. nun noch aus seinem Eigenen hinzufügt, ist gar sehr verwunderlich. Er besitzt nämlich ein Fragment der „Megillath Antiochos" vier Seiten kl. 8, jede Seite in zwei Columnen, der Text nach den aramäischen Regeln punctirt, auch accentuirt. Sie enthalten in der Ausgabe von Filipowski am Ende von Gabirol's „Perlenauswahl" (London 1851) von dem Worte קם in V. 12 bis שמעה V. 30, dann wieder von חילא V. 65 bis Ende. Das Fragment entspricht mit unwesentlichen Abweichungen, auf die einzugehn ohne Bedeutung ist, dem gedruckten Texte, und eine ähnliche Abschrift lag auch Saadias vor, der, wie F. mittheilt, die Worte in V. 23 די bis בידי anführt. Was aber F. damit beweisen will, ist unbegreiflich. Wenn das Büchlein dem S. punctirt vorgelegen hat, wie es auch im Fragmente gestaltet ist, was beweist das für eine frühere Zeit? [1]). Dabei ist doch offenbar das Büchlein, wie sein ganzer apokrypher Inhalt darthut, ein Product späterer Zeit; es genügt, die Faselei von „dem Hohenpriester Jochanan ben Matathia" zu beachten und die Angabe, dieser Jochanan habe den Nikanor im Tempel getödtet. Dazu sagt das Büchlein selbst (V. 72 und 73), die Hasmonäer hätten von dieser Zeit an bis zur Zerstörung des Tempels 206 Jahre hindurch die Herrschaft geführt, und bis zu diesen (den heutigen) Tagen hüten die Israeliten in allen ihren Exilstätten diese Festtage. Dieses Alles steht auch wörtlich in dem Fragmente — das ich in photographischer Nachbildung gesehen habe. Wenn F. dennoch nun sagt, die Hasmonäer, Söhne des Matathia, hätten selbst dieses Büchlein abgefaßt, so erhält man von seiner kritischen Urtheilsfähigkeit einen sonderbaren Begriff.

15. Juli.

6. Maßorah bei den Syrern.

Bei der Besprechung des von Derenburg herausgegebenen Manuel ist betont worden, daß das ganze Punctations- und Ac-

deßgleichen in den entsprechenden Mashioth, die Jellinek in Beth ha-Midrasch V herausgegeben hat.

[1]) Daß solche und ähnliche Schriften noch anderweitig punctirt, accentuirt und mit Angabe der Verseanzahl versehen vorkommen, vgl. bei Jellinek in Beth ha-Midrasch V S. IX.

centuationswesen, wie es für die hebräische Bibel eingeführt worden, von den Syrern ausgegangen ist, die dafür gewählten Ausdrücke aramäisch sind (diese Ztschr. Bd. X S. 20). Wir erfahren nun durch zwei vortreffliche Abhandlungen des Abbé Martin, daß auch in der maßoretischen peinlichen Beobachtung und Feststellung die Syrer den Juden zum Vorbilde gedient haben. Die erste Abhandlung, bereits 1870 im Journal asiatique vom J. 1869 erschienen und mir in einem Sonderabdrucke vorliegend, führt den Titel: Tradition Karkaphienne, ou la Massore chez les Syriens (135 Seiten nebst zwei lithographirten Beilagen 19 Seiten und drei Blätter Facsimile), die zweite ebendaselbst im J. 1872 veröffentlicht von S. 305—483 und 20 lithographirten Seiten trägt die Aufschrift: Syriens orientaux et occidentaux. Essai sur les deux principaux dialectes Anaméens.

Wir lesen, so belehrt uns Hr. Martin in der ersten Abhandlung, in alten syrischen Werken vielfach von der „Maschlemonutho", was bisweilen den Bibeltext nach seinem Inhalte, dann auch dessen überlieferte Sinnesauffassung, aber auch ferner den Text nach seiner äußern Darstellung, nach Aussprache und den diese bestimmenden Zeichen bedeutet. Das Wort entspricht demnach dem hebräischen „Maßorah", dem — was Hn. M. entgeht — auch das aram. Wort אשלמתא, aschlemtha, gleichsteht. Es wird nun nachgewiesen, daß in dem letzten Sinne besonders von der karkafischen Maschlemonutho die Rede ist und daß darunter eine mit peinlicher Sorgfalt ausgearbeitete Maßorah über die syrische Bibel zu verstehen ist, die nicht selten von unserm gangbaren Texte abweicht. Diese Maßorethenschule nennt sich nach der Stadt Karkaf, welche $3^1/_2$ Meilen westlich von Bagdad gelegen, und einem Kloster Karkaftha, dessen Mönche diese Schule gegründet haben. Reiche Beispiele ihrer Bemühungen werden uns nach Handschriften mitgetheilt [1]).

---

[1]) Wir erlauben uns zwei Berichtigungen zur Uebersetzung syrischer Stellen. Wenn der Mönch David in der einen Stelle (S. 60 Anm. 1) der mühevollen Hingebung gedenkt, mit der er zur Herstellung eines richtigen Bibeltextes von überall her gesammelt habe בדמיא לא זעורא, so heißt das nicht: de nombreuses confrontations, sondern: mit nicht geringem Geldaufwand. Von dem Mafrian heißt es S. 102, er habe sich mit dem Mönchen, die sich gegen ihn aufgelehnt hatten, wieder ausgesöhnt, sei, zu ihnen zurückgekehrt, von ihnen freundlich empfangen worden דסקרין הוו לה. Das ist nicht zu übersetzen: qui le détestaient cependant, sondern: die ihn früher bekämpft hatten.

Wir erfahren schon hier, daß die Sorgsamkeit in Betreff der Feststellung des Textes und dessen äußerer Ausstattung von dem Osten, dem eigentlichen Syrien, Mesopotamien, Persien ausgegangen, nach dem Westen, Palästina, vorgedrungen ist und dort einen, in manchen Punkten von den ersten Begründern abweichenden Abschluß erfahren hat. Darüber werden wir in der zweiten Abhandlung ausführlich belehrt, indem hier die Verschiedenheit der Orientalen und der Occidentalen in Beziehung auf Aussprache und grammatische Formen auseinandergesetzt wird. Wir finden hier das Analogon zu den jüdischen Madinchäe und Ma'arbäe. Wir können die Einzelheiten, die noch dazu, bei dem peinlichen Aufmerken auf den Laut, überall ihre abweichenden Eigenthümlichkeiten haben, nicht verfolgen und machen blos auf Weniges aufmerksam. Sain lautet, werden wir belehrt, vor Kaf und Kof wie Samech, Samech vor Beth und Gimel wie Sain, ebenso Zade vor Daleth. Das erklärt uns die oben Bd. X S. 20 empfohlene Vorsicht. Daß Alef im Drange der Buchstaben wie Jod ausgesprochen wird, erklärt uns, warum das Alef in drei Bibelstellen bei תביאר und ויביאר einen Punkt erhalten zum Festhalten seines Lautes. Die Orientalen lesen קפדוקא, Kappadocien, als stünde ein Teth; mit diesem Buchstaben finden wir das Wort wirklich in den babylonischen jüdischen Schriften, während die palästinischen das Daleth beibehalten. Der palästinisch-syrische Dialekt liest in einigen Wörtern das das Wort beginnende Kof wie Alef, und Dies erklärt uns das mischnaitische אטליז, das dem griech. *κατάλυσις*, Markt, entlehnt ist. Makkef ist bei den orientalischen Syrern in Gebrauch, ebenso kennen sie den „Naguda", den Halter, Dehner, ganz entsprechend dem Metheg, das auch מאריך oder מארכא, Verlängerer, heißt. Sie verdoppeln nach Pathach, aber nicht vor Resch oder 'Ain, da sprechen sie es vielmehr wie Sekofo (Kamez, o).

Wir ersehen aus diesen Beispielen recht bestimmt, daß den Juden Aussprache, Zeichen und nähere Bestimmungen von den Syrern zugekommen, Verschiedenheiten auch auf sie von den zwei unter sich abweichenden Schulen in Ost und West übergegangen sind. Doch haben sie Grundsätze wie Verfahren nach ihren eigenthümlichen Bedürfnissen selbstständig ausgearbeitet.

3. April 1873.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 1 Z. 20 Ergänzung l. Begränzung.
„ 12 „ 20 neue l. neuen.
„ 38 „ 21 Mitheilung l. Mittheilung.
„ 45 „ 5 v. u., das erste „etwa" zu streichen.
„ 57 „ 7 Jebainoth l. Jebamoth.
„ „ Anm. 1 Z. 2 Wajrkra l. Wajikra.
„ „ Z. 2 v. u. תרי l. תני.
„ 74 „ 8 „ „ ist „(! G.)" zu streichen.

Zu S. 85 über die Bedeutung des massorethischen „Aschlemtha" vgl. was am Ende dieses Heftes S. 158, nach Martin, über das syrische „Maschlemonutho" gesagt ist.

Zu S. 89 „die obere und die untere" dürfte sich wohl auf die „hängenden" Buchstaben beziehen, תלויות, die über den andern Buchstaben stehn, während die gewöhnlich geschriebenen dann die untern sind.

S. 95 Z. 10 Chaschthem l. Haschkhem.
„ „ „ 17 Chr. l. Hr.

Nachschrift.

Die anwachsende Thätigkeit in der Gemeinde und an der Hochschule war die Veranlassung zur Verzögerung in der Veröffentlichung dieses Heftes; doch wird sich dieser unmittelbar die Vorbereitung zur Herausgabe eines zweiten Doppelheftes anschließen. In demselben werden auch die Beiträge der geschätzten Herren Mitarbeiter, welche bei dem angehäuften Stoffe noch diesmal zurückbleiben mußten, erscheinen.

8. Juni.

Umschau.

7. Rapoports Nachlaß.

I. Rapoport und Moses Kunitz.

Jakob Emden hat bekanntlich seine Streitschriften gegen Jonathan Eybenschütz, gegen die vermeintlichen oder wirklichen Anhänger des Schabthai Zebi und deren Nachwuchs, in denen viel Parteileidenschaft neben reinem Wahrheitseifer wucherte, durch ein höchst verdienstvolles Werk gekrönt, durch seinen 1768 erschienenen „Büchermantel", Mitpacheth Sefarim. In ihm weist er mit vieler Gründlichkeit nach, daß das kabbalistische Hauptwerk, der Sohar, fälschlich dem alten Simon ben Jochai beigelegt, daß es auf Werken späterer Zeit erbaut sei, die ärgsten Anachronismen enthalte, von Schnitzern wimmle, ein Gewebe von Irrthümern, blendenden, inhaltlosen, ja geradezu lästerlichen Prunkreden sei. Er war selbst noch nicht von den Fesseln der verstrickenden Kabbalah frei genug, um geradezu das ganze Buch als untergeschobenes Machwerk des Moses de Leon aus dem Ende des 13. Jahrhunderts zu bezeichnen, obgleich er den dahin lautenden Bericht Sakkuths in Juchaßin, wie er in der Ausgabe Constantinopel sich findet — während spätere Ausgaben ihn zurückgelassen — wiedergiebt. Er begnügte sich mit der Behauptung, daß der Sohar, wenn auch zum Theile alt, eine solche Masse späterer Bestandtheile erhalten habe, daß das ganze Buch dadurch höchst unzuverlässig geworden.

Das wurde von ihm so gründlich und schlagend belegt, daß das Ansehen des Sohar mächtig erschüttert wurde, und er seitdem für Alle, die nicht in die Rohheit der sogenannten Chaßidim versunken sind, zu den vergessenen Werken gehört, daß man von ihm nur als von einem kecken und durch seine Keckheit mehrere Jahr=

hunderte bewältigenden Betruge sprach. Es blieb ohne Einfluß, daß Moses Kunitz aus Ofen, ein mehr gelehrt thuender als wirklich gelehrter Mann, im Jahre 1815 (Wien, 154 Seiten gr. Folio), also fast ein halbes Jahrhundert später, ein Buch, dem er den Titel „Ben Jochai" beilegte, veröffentlichte, das der Vertheidigung der Authentie des Sohar dienen sollte. Die prunkende Gelehrsamkeit wollte ebensowenig wie der zuverlässige Ton, mit dem der Verf. auftrat, verfangen. Wirkliche Gelehrte, die es lasen, begleiteten ihr Exemplar mit widerlegenden Glossen, welche die Hohlheit der Kunitz'schen Behauptungen nachwiesen, allein sie ermatteten allmälig bei dieser leichten, aber im Verfolge ermüdenden und, wie ihnen bald einleuchtete, überflüssigen Arbeit. So berichtet Hr. Kirchheim, der Herausgeber der alsbald zu erwähnenden posthumen Schrift (im Vorworte), der gelehrte Aron Fuld in Frankfurt am Main habe gleichfalls eine ausführliche Widerlegung begonnen, allein nachdem er die zwei ersten „Pforten" (also die drei ersten Seiten des Buches!) so mit Bemerkungen begleitet bricht er ab mit den Worten: „Ich hatte eine schriftliche Widerlegung des Buches begonnen; allein ich habe es bei besserer Einsicht aufgegeben, da das ganze Buch voll Irrthümer ist. Es genügt eine einzige Correctur, nämlich das ganze Buch zu durchstreichen. Es gereicht dem Verf. zur Schande, und diese müßte auch den treffen, der sich abmühte, ihn zu bekämpfen, und seine Tage mit solchen Verkehrtheiten unnütz hinbrächte. Auch was ich sonst von den Büchern dieses Schriftstellers gesehen habe, gleicht dem vorliegenden."

Herr Rapoport hatte sich jedoch durch solche Erwägungen nicht abhalten lassen, dem ganzen Buche Schritt vor Schritt zu folgen, dennoch hat er ein kurzes Stück Weges vor dem Ende eingehalten, hat auch das versprochene Gesammtresultat nicht gezogen. Die Widerlegung blieb Bruchstück und ungedruckt, obgleich er dieselbe vierzig Jahre lang handschriftlich aufbewahrt hatte, da sie jedenfalls kurz nach 1820 angefertigt worden, indem er sogleich am Anfange seiner Bemerkungen eines anderen in diesem Jahre erschienenen Buches von Kunitz, des „Mezaref", gedenkt als eines „neuerdings gedruckten." Ob nun Rap. von der Veröffentlichung seiner Widerlegungen durch seine bekannte Aengstlichkeit abgehalten worden, oder ob er sie selbst später für ein überflüssiges Unternehmen gehalten, können wir nicht bestimmen. Jedenfalls war sie

entbehrlich, und wenn die Nachkommen nun dennoch nach wieder einem halben Jahrhundert den Torso der Vergessenheit entreißen, so üben sie damit wohl ein Werk der Pietät, ohne der Wissenschaft einen besondern Dienst zu leisten.

Genug, das Bruchstück ist nunmehr erschienen als „Erbe Juda's (Nachalath Jehudah), Glossen gegen Kunitz enthaltend u. s. w." (Lemberg 1873. VIII unpaginirte, 32,. aber richtig 36 [1]), Seiten, 8); es wird eingeleitet von einem Vorworte des Hrn. Bodek, es folgen einleitende Worte des eigentlichen Herausgebers, Hrn. Kirchheim, der auch ein seltenes Gedicht des Jakob Frances gegen die Kabbalah nochmals zum Abdrucke bringt (es war zum ersten Male in einem 1704 zu Venedig erschienenen Buche veröffentlicht worden).

Abgesehen von diesem Gedichte, das historisch einen Werth beanspruchen mag, enthält die Einleitung des Hrn. K. einiges interessante Neue, so namentlich die Mittheilung nach Handschriften, daß selbst Recanati, der Verehrer des Sohar, diesen doch ganz einfach dem Moses de Leon zuschreibt. Die Bemerkungen Rap.'s selbst sind ganz zutreffend, wenn sie auch für jeden Unbefangenen und Sachkundigen ziemlich überflüssig und meistens selbstverständlich sind. Für den Osten freilich mag auch heute noch die Schrift nicht ohne alle Bedeutung sein, zumal sie, wie es scheint, eigentlich blos eine Beilage zu einer neuen Ausgabe des Mitpachath bilden soll. Wir wollen sie demnach mit den besten Wünschen begleiten, daß sie dort eine nützliche Wirkung übe.

6. April 1873.

II. Einzelnes.

Einzelnes aus Rap.'s Nachlasse bietet uns Hr. Kirchheim im vierten Jahrgange des ha-Schachar. Eine größere zusammenhängende Arbeit liefert uns daselbst S. 293—300 über Maimonides, namentlich über dessen Commentar zur Mischnah. Da Rap. sogleich am Anfange des „Darke ha-Mischnah" von Frankel gedenkt, so sind diese Notizen frühestens 1859 zusammengestellt, und ist es in hohem Grade auffallend, daß da meines bereits 1850 erschienenen Heftes: „Moses ben Maimon, Studien"

[1]) Es ist nämlich zwei Male 25—28 paginirt.

nicht gedacht ist, während in diesem Büchlein S. 57—64 bereits fast Alles enthalten ist, was Rap. hier zusammenstellt.

Von wirklichem Interesse ist es, aus diesen nunmehr an's Tageslicht tretenden, bis jetzt in verborgenem Gewahrsam gehaltenen schriftlichen Aufzeichnungen zu erfahren, wie tief Rap. sich mit biblischer Kritik eingelassen hatte, und wie er deren weitestgehenden Resultaten angehangen. So lesen wir auf S. 193 f. die Behauptung, der Vers Gen. 47, 28, in welchem so seltsam der Name Jakob auftrete zwischen zwei Versen, in denen der Name Israel vorherrsche, sei späterer Zusatz, da man vor der Erzählung vom Ende des Patriarchen es für angemessen hielt, seine Lebensdauer anzugeben. Ob diese Bemerkung eine bessere Stütze hat als die sehr lockere von dem Mangel an jedem leeren Raume am Anfange der Paraschah Wajechi, bleibe dahingestellt. Jedenfalls hören wir von Zusätzen im Pentateuch aus späterer Zeit.

Aber noch mehr! In einer Bemerkung, die sich an Josua 24, 12 anlehnt, wird (das. S. 194) als selbstverständlich angenommen, daß in der Genesis zwei Urkunden verschmolzen sind, deren eine einen elohistischen, deren andere einen ihvistischen Ursprung habe, und zwar sei die erstere in efraimitisch-israelitischem, die letztere in judäischem Interesse abgefaßt. Diese Annahmen, die als Ergebniß hier kurz angedeutet werden, sind in zu knapper Form dargelegt und zu wenig belegt, als daß hier darauf weiter eingegangen werden könnte. Allein schon die kurzen Worte beweisen, daß Rap. einen tiefen kritischen Blick in den Proceß der Entstehung des hebräischen Schriftthums geworfen. Wenn Hr. Kirchh. (S. 293 Anm.) für angezeigt hält zu bemerken, er könne nicht dafür bürgen, daß die Notiz, wie sie sich in dem Gedenkbuche R.'s wörtlich so finde, auch dessen eigene Ansicht ausdrücke oder aber etwa nur eine von einem Andern gehörte oder gelesene anmerke, so ist dies eine überflüssige und unberechtigte „Rettung". Rap. war bekanntlich peinlich darauf bedacht, sein geistiges Eigenthum sich zu sichern, er merkte daher sehr genau an, was er Anderen entnommen, um dann, wo er keine Quelle angebe, auch mit Bestimmtheit behaupten zu können, das sei Product seiner eigenen Forschung. Bei kühnen kritischen Annahmen, wie sie hier vorliegen, würde R., bei seiner sonstigen Aengstlichkeit, sehr dafür besorgt gewesen sein, die Autorschaft von sich abzu-

wehren, wenn er sie blos als Ansichten eines Andern sich notirt hätte, er würde dies ausdrücklich gesagt, ja wohl noch einen Tadel oder doch den Ausdruck seiner eigenen Nichtbetheiligung hinzugefügt haben. Nein, wir haben es hier mit dem freien Bibelkritiker Rapoport zu thun.

Daß Rap. anderweitig Resultate biblischer Kritik sich angeeignet, war schon früher bekannt; es steht fest, daß er die letzte Hälfte des Jesaias einem späteren Propheten beilegte, und daß er viele Psalmen in der makkabäischen Zeit entstehen ließ. Aber von da bis zu einer so kühnen Kritik über den Pentateuch ist noch immer ein tüchtiger Schritt, und er hat, wie wir es hier erkennen, auch diesen gethan. Es ist bedauerlich, daß er die selbstständig gewonnene Ueberzeugung, die, wie schon aus diesen kurzen Andeutungen hervorgeht, in eigenthümlicher Weise begründet und gestaltet war, nicht weiter ausgearbeitet und während seines Lebens dargelegt hat. Der Mann der Wissenschaft hat die Verpflichtung, die Erkenntniß, mit der ihn Gott ausgestattet, auch zur Erleuchtung Anderer zu verwenden, und er ladet eine schwere Verantwortung auf sich, wenn er dieselbe gewaltsam in sich verschließt, sie vor dem Auge Anderer verdeckt. Da hat Maimonides ein anderes Wort ausgesprochen: „Kurzum, ich bin nun so. Wenn mich der Gedanke drängt, und ich kann ihn blos in der Weise darstellen, daß er Einen unter Zehntausenden, einen Denkenden befriedigt und fördert, während er vielleicht der großen Masse unerträglich erscheint, so spreche ich kühn und offen das Wort aus, das den Vernünftigen erleuchtet, mag auch der Tadel der unwissenden Menge mich treffen." Das war eben die Größe des Maimonides, daß ihn „der Gedanke drängte", daß er dessen Macht mehr ehrte als den Beifall der Unwissenden. Daß Rap. das nicht gethan, ist seine Schwäche. Aber noch schlimmer ist, daß er den Gedanken verleugnete und die eigne bessere Einsicht an Andern bekämpfte.

Diese Unthat wird nicht entschuldigt, aber doch milder beurtheilt, wenn wir die Umgebung erkennen, in der er herangewachsen, wenn wir bedenken, daß der Unhold des Chaßidismus ihn bedrohte. Auch dafür bietet uns dieser Jahrgang des ha-Schachar S. 489 ff. in einem Briefe Rap.'s einen hinlänglichen Beleg.

So werden weitere Mittheilungen aus Rap.'s Nachlaß uns

immerhin willkommen sein, und vielleicht umsomehr, je weniger sie für die Oeffentlichkeit bestimmt waren [1]).

31. März 1874.

8. Uebersehenes aus der früheren Literatur.

In der Literatur sind die Fälle sehr häufig, daß frühere Belehrungen einem jüngeren Geschlechte unbekannt geblieben sind und nun von ihm dann als neu mitgetheilt werden. Das ist, wenn die Sache nur richtig ist, von keinem besondern Nachtheile, aber dennoch würde die Erkenntniß eine eingehendere sein, wenn der neue Bearbeiter von dem bereits früher Mitgetheilten unterrichtet gewesen wäre. Zuweilen aber werden auch Fragen aufgeworfen, die früher schon erledigt sind.

Beispiele davon bietet unter Anderem das neueste (April-) Heft der Grätz'schen Monatsschrift. Da (S. 174—180) theilt Hr. Dr. Goldziher, ein Gelehrter, auf dessen ehrlicher Forschung wie Gediegenheit natürlich nicht der entfernteste Makel ruht,[2]) ein „Gutachten des Maimonides über Gesang und Musik" mit. Daß ein solches in der von ihm eingesehenen, jetzt bei Hrn. Bernstein in Amsterdam befindlichen Handschrift vorhanden sei, daß darin auf seinen Commentar zu Aboth, auf mehrere Stellen des Moreh Bezug genommen werde, es Jakob ben Ascher bekannt gewesen, ist

---

[1]) Auch der fünfte Jahrg. des ha-Schachar bringt noch manche zerstreute Bemerkungen Rapoport's, die jedoch zu wenig ausgeführt sind, als daß sie die Aufmerksamkeit auf sich ziehen könnten. Ueber תרבץ das. S. 698 vergl. Zeitschr. der DMG. Bd. XIX. (1865) S. 618. Hai Gaon in den Gutachten der Geonim ed. Berlin 1848 Nr. 78 S. 23b bedient sich des Ausdruckes: תלמידי תרביצאי שלא היו בקיאין.

30. Sept.

[2]) Hrn. Dr. Goldz.'s Arbeiten bewegen sich zwar auf einem Gebiete, das außerhalb des Kreises dieser Zeitschr. liegt; doch mag ich nicht unterlassen, auf die schönen Abhandlungen aufmerksam zu machen, welche die „Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften" in Wien enthalten. Die neueste befindet sich im Decemberhefte des Jahrgangs 1872, S. 587—631 und enthält einen zweiten „Beitrag zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern", und zwar „zur G'auhari-Literatur." Bei der Verwandtschaft jüdischer gelehrten Arbeiten mit arabischen bieten solche gründliche Untersuchungen immer auch für uns interessante Vergleichungspunkte.

bereits in meinem: Moses ben Maimon (1850) Anm. 14 S. 48 angegeben, zugleich auch die Nummer, welche es im Codex trägt, nämlich 158, was Hr. Goldz. übergeht. Auch die in der Handschrift nicht befindlichen, von Mordechai Tamah vielmehr andern Quellen entnommenen Gutachten, namentlich auch das in Peer ha-dor mit Nr. 143 bezeichnete (vgl. Goldz. S. 175 Anm. 2), sind daselbst Anm. 12 S. 48 vermerkt. Mehrere andere dort gegebene Mittheilungen über die Handschrift und aus derselben würden sicher Hrn. Goldz.. veranlaßt haben, weiter in deren Inhalt einzugehen. — Zugleich mögen zwei kleine Berichtigungen hier in dem von Hrn. Goldz. wiedergegebenen Text angebracht werden. Das Wort בכנר ist dem Herausg. unverständlich (S. 176 Anm. 4), es ist jedoch בכט zu lesen. Das אלעבארא auf S. 177 Z. 4 versieht er mit einem Fragezeichen, wie er es auch sammt dem vorangehenden עלי גהה nicht übersetzt; es ist zu lesen אלעבארה, und zu übersetzen: in hyperbolischer Weise. —

Ein zweites Beispiel bieten uns zwei Stellen in dem Artikel eines anderen Mitarbeiters: Zur Halachakritik, welchen dasselbe Heft (S. 153—167) bringt. Dort wird (S. 161 Anm. 3) darauf hingewiesen, daß das jerus. Thargum zu Num. 19, 16 der Ansicht Eliesers und Ismael's folgt, entgegen der jüngeren recipirten Halachah. Das ist, und zwar als einzelner unter vielen Belegen zur Charakteristik dieses Thargum bereits in meiner „Urschrift" (1857) S. 477 nachgewiesen. Deßgleichen ist über Etymologie und Bedeutung von תבוסה, worüber hier S. 167 Anm. 1 gehandelt wird, Richtigeres und Ausführlicheres angegeben in derselben Urschrift S. 413. Eine weitere Bestätigung meiner da gegebenen Erklärung bietet das griechische Scholion, welches zu Ezech. 16, 6 im Namen des „Hebräers" בדמיך, offenbar blos in Rücksicht auf das vorangehende מתבוססת, wiedergiebt mit *ἐν τῇ ὑγρασίᾳ σου* und erklärend hinzufügt: *ὑγρασίαν καλέσας τὸν περικείμενον ἰχῶρα*, das schmutzige geronnene Blut. דם תבוסה (fälschlich תפיסה) kommt auch noch Thoß. Megillah c. 1 vor.

8. April 1873.

Aehnliches liegt auch aus späteren Heften vor. So bemerkt Hr. Groß im October-Heft S. 450, גלים für Schnecken, wie es Sifra Schemini (zu Lev. 11, 10) vorkommt, habe er sonst nirgends erwähnt gefunden. Aus dieser Zeitschr. Bd. I. S. 60, hätte er

erfahren können, daß bereits die כגלים סך Hos. 12, 12 mit ὡς χελῶναι übersetzen (eine LA. in Symmachus bei Field hat dafür βάτραχοι, wie in Sifra צפרדעים neben גלים steht), und daß das Wort im Syrischen geläufig ist, wie es auch die aramäischen Fabeln haben, die Goldberg, dann Landsberger herausgegeben (und die jetzt im syrischen Originale aufgefunden sind, vgl. Ztschr. der DMG. Bd. XXVII, S. 151 f.)[1]. —

Was Hr. Kohn das. S. 478 ff. veröffentlicht, hatte er auch mir brieflich bereits unter dem 14. März mitgetheilt, und machte ich ihn auf meine Bemerkungen in der Zeitschr. der DMG. Bd. XXII. S. 536 aufmerksam, wo auch auf Bd. IV. S. 31 f. dieser jüd. Zeitschrift hingewiesen ist. Daß A. E. von der samaritanischen Zuzählung der Verwandlung des Stabes in eine Schlange zu den Plagen Kunde gehabt und dagegen polemisire, hielt ich allerdings für unwahrscheinlich. Hingegen habe ich die Bekämpfung einer andern samaritanischen Deutung durch den Karäer Aaron ben Joseph in Zeitschr. der DMG. Bd. XX. S. 170 nachgewiesen.

8. Oct.

Auch Hr. Frankl übersieht in Betreff Koreisch's (Grätz'sche Mschr. 1874, Sept. 415 ff., wo eine verwirrende Versetzung ganzer Stücke Statt findet) meine Bemerkungen in dieser Zeitschr. Bd. I. S. 45 und Bd. IX. S. 62. Die letztere Stelle enthält im Wesentlichen bereits alles von Hrn. F. Vorgebrachte, vielleicht noch Einiges mehr; sie würde ihm aber auch gezeigt haben, daß Saadias nicht etwa als jugendlicher Heißsporn reformatorisch sich in die Bahn der Exegese gestürzt, den Koreisch dann gezügelt habe, daß vielmehr S. mit seinem rationalisirenden Verfahren in den alten Geleisen einhergegangen, während K. den neuen Weg eines treueren Anschmiegens an den natürlichen Sinn des Textes eingeschlagen habe.

9. Sept. 1874.

9. Herodes und seine Nachfolger.

Ueber den rubricirten Gegenstand beginnt Hr. Dr. Marcus Brann eine Untersuchung, von der er in einer Inaugural-Dissertation: De Herodis, qui dicitur, Magni filiis patrem in imperio

---

[1]) Damit erledigt sich auch, was Hr. Gr. nachträglich im Juni-Hefte 1874 S. 275 bemerkt.

secutis, den ersten Theil liefert (32 Seiten). Die Verwirrung, welche Herodes selbst in die Thronnachfolge brachte durch das launenhafte Mißtrauen, mit dem er seine Entschlüsse immer änderte, wird in dem Berichte des Josephus durch die wenig scharfe Darstellungsweise, welche diesem Geschichtsschreiber eigen ist, noch vermehrt, und da wir bei diesem Punkte lediglich auf ihn angewiesen sind, so ist es schwer, den Gegenstand in allen Einzelheiten mit Sicherheit zu bestimmen. Das hat Hrn. Dr. Br. Veranlassung gegeben, die Untersuchung nochmals vorzunehmen. Er geht dabei sorgsam zu Werke und sucht zur übersichtlichen Klarheit zu führen. Freilich gelangt man über die zweifelhaften Punkte noch immer nicht zu sicherem Abschlusse, und die Vermuthungen, welche der Verf. aufstellt, um einige Stellen des Josephus abweichend von der bisherigen Auffassung zu erklären, unterliegen manchem Bedenken. Alterth. XVII. 6, 4 sollen, nach Hr. Br. (S. 5 f.), die Worte *τῇ αὐτῇ νυκτὶ* sich nicht auf die Nacht beziehen, da der Aufwiegler Matthias und seine Genossen den Feuertod erlitten, wovon zuletzt gesprochen wird, sondern auf die Nacht des Versöhnungstages, in welcher der Hohepriester durch ein nächtliches Begegniß zum Priesterdienste am Tage untauglich geworden und durch seinen Bruder vertreten werden mußte, wovon früher die Rede ist. Man begreift aber dann nicht, warum die Strafe des Matthias in die Mitte hinein gesetzt wird. Hat aber die Mondfinsterniß nicht in der Nacht des Versöhnungstages Statt gefunden, so hört sie auf ein Zeugniß zu sein für ein bestimmtes Jahr. — Ebenso muß es unentschieden bleiben, ob „die Mutter" des Nicolaus Damascenus nach Alt. XVII. 9, 4 und jüd. Krieg II. 2, 3 den Antipas auf der Reise nach Rom begleitet habe, wie Hr. Br. (S. 14 vgl. 20) will, oder dessen eigene Mutter.

Jedenfalls bleibt das Unternehmen der Anerkennung werth.

21. April 1873.

10. Adolf Brüll's Trachten der Juden.

Auch in der Bekleidungsart zeigt sich Sinnesweise und Bildungsgrad eines Volkes, und so vermag auch die Untersuchung über jene unser Interesse zu erwecken. Bei den Juden, insofern ihre Geschichtsquellen nachbiblische sind, kommt noch hinzu, daß die verschiedensten Länder und Völker bestimmend mit eingreifen,

und die Namen der Kleidungsstücke ihre Erklärung aus den mannigfaltigsten Sprachen finden, so daß diese Untersuchung auch von der sprachlichen Seite eingehend wird.

Hr. Dr. Adolf Brüll hat eine solche Arbeit unternommen unter dem Titel: Trachten der Juden im nachbiblischen Alterthume. Ein Beitrag zur allgemeinen Costümkunde, von welcher nun ein erster Theil vorliegt (Frankfurt a. M. St. Goar. 1873. VI. u. 90 Seiten. 8). Einleitend bespricht der Verf. Stellen, aus welchen hervorgeht, welcher Werth auf anständige Bekleidung gelegt worden, und werden dann im Folgenden genauer die Unter- und Obergewänder wie die Beinkleider nach den verschiedenen ihnen beigelegten Benennungen erörtert. Es geschieht dies eingehend und gründlich, mit dem richtigen Sprachtakte, welcher meistens zu der richtigen Auffassung der uns oft sehr verunstaltet zugekommenen Wörter anleitet.

Es lassen sich, wie der Verf. richtig zum Schlusse bemerkt, geschichtliche Ergebnisse über die Zeit und den Wechsel der Kleidungsstücke nicht weiter ziehen, als sie aus den Benennungen und aus deren Beziehung zu den verschiedenen Völkern hervorgehen. Doch dürfte vielleicht noch eine allgemeine Bemerkung sich anschließen lassen. Bei einer früheren Betrachtung [1]) ergab sich uns, daß in älterer Zeit die pharisäische Demokratie zugleich mit ihrem Kampfe gegen die vorherrschende Aristokratie um volle Gleichberechtigung auch gegen deren Verweichlichung und Prunksucht sich auflehnte. Als jedoch, zumal nach dem unglücklichen Ausgange des unter bar Khosiba unternommenen Aufstandes, alle Classen der Juden gleicher Erniedrigung verfielen, da gestaltete sich die Anschauungsweise dahin um, daß man nicht in Fernhaltung von aristokratischer Sitte die Bewährung der demokratischen Gesinnung suchte, sondern im Gegentheile mit einem gewissen Trotze gegen die Unterdrücker die ganze jüdische Gesammtheit zu „Aristokraten" erhob, allen den Charakter von „Königskindern" zuschrieb. Hielt man es früher für unpassend, wenn ein pharisäischer Gelehrter mit wohlriechenden Oelen sich salbe, so behauptete man später gerade, daß die Israeliten den „Königskindern" gleichstehen, die sich mit Rosenöl salben. — Eine ähnliche Gesinnungs-Umwandlung nun scheint in Ansehung der Kleidung eingetreten zu sein. Nach einer Stelle

[1]) Diese Zeitschr. Bd. VI. S. 111 ff.

Schabbath 128a — die der Verf. S. 70 und Anm. 2 anführt, aber nicht nach dieser Richtung hin verwerthet — war man früher von der billigen Ansicht ausgegangen, daß, wenn Jemand tausend Minen schuldig ist und eine Stola trägt im Werthe von 100 Minen, man ihm diese ausziehen und ihn mit einer geringeren, seinen Verhältnissen entsprechenden (הראויה לו) bekleiden möge. Dem entgegen wird nun im Namen Ismael's [1]) und Akiba's behauptet, ein jeder Israelit sei einer solchen kostbaren Stola würdig. Daraus spricht ganz der spätere demokratische Trotz, der nicht die Genüsse der Reichen verschmäht, sondern gleichfalls Anspruch auf sie erhebt.

24. April 1873.

11. Zu Meir ha-Levi (Bd. IX S. 282 f.).

Zur Ergänzung der durch Meir ha-Levi Abulafia angeregten Streitverhandlungen über die Schriften des Maimonides möge hier noch ein Fragment in Uebersetzung Platz finden, das ich zufällig wieder auffinde. Aus einer Kirchheim'schen Handschrift hat mir nämlich vor längerer Zeit der verewigte Salomon Nissen die Abschrift angefertigt von einem „Briefe, welchen der Nasi Schescheth an die Gelehrten Lünels gesendet in Betreff des an dieselben gelangten Schreibens von Meir ha-Levi aus Toledo über Auferstehung." Es ist blos ein kleines Fragment; Anfang und Ende fehlen [2]). Wie es vorliegt, lautet es folgendermaaßen:

„Ich habe von einem Gelehrten am Hofe des Königs von Marokko gehört, daß er sich gerühmt, bei dem großen jüdischen Lehrer Abu-Amran ben Abdallah Weisheit gelernt zu haben — so ist die Kunje für Moses im Arabischen, und Obadiah ist der Name seines Urahnen, des Dajan in Cordova gewesen. — Auch seine Genossen, die andern Hofgelehrten, rühmten ihn sehr und schmückten sich mit seinem Namen.

---

[1]) Bei Hrn. Br. sind die Worte „im Gegensatze zu R. Ismael" den Gemarastellen nicht entsprechend; es heißt da: [תנא משום ר׳ ישמעאל] ותנא משום ר׳ עקיבא, während die vier von mir eingeklammerten Worte bei Br. fehlen. Auch Abaje das. legt Ismael und Akiba die gleiche Ansicht bei.

[2]) Das vorliegende beginnt im Original: והנה שמעי מני אחד und schließt: זה הכסיל בספרו.

„Wohl kommt bei vorgeblichen, auch wirklichen Weisen, selbst bei den Lehrern des Thalmud vor, daß „Belebung der Todten" bedeute: Rückkehr der Seelen zum Körper, daß es einen Garten Eden gebe, in welchem die Körper sich aufhalten, ein Gehinnom, wo die Bösen verbrannt werden. Solche Aussprüche sollen jedoch nur dazu dienen, um die Thoren, welche ein des Leibes baares Seelenleben nicht begreifen können, in ihrer Zuversicht zu bestärken, daß sie, wenn sie sich der Sünde enthalten, der Genüsse theilhaft werden nach denen sie allein sich sehnen.

„Indem ich nun so an euch das Wort zu richten begonnen, schließe ich mein Schreiben mit der Mittheilung, daß ich mich in Andalusien aufgehalten, als dorthin der Mischneh Thorah gelangte, da hörte ich einen der dortigen Richter — dessen Namen ich nicht nennen mag — sich darüber wegwerfend äußern: „Weiß denn der etwas, was wir nicht auch wüßten? Da er nun keine thalmudischen Belege für seine Worte beibringt, wer wird auf ihn hören? Besser, wir wenden uns zum Thalmud selbst und zu den Halachoth (Alfaßi's), was sollen uns seine Bücher?" Ich aber widerlegte ihn so, daß er in meiner Gegenwart seine Anklagen nicht weiter vorzubringen wagte. Ich habe jedoch sein Herz durchschaut. Bevor nämlich das Werk des Maimonides nach Spanien kam, war den Unwissenden die Beschäftigung mit den Halachoth oder gar mit dem Thalmud unzugänglich. Jener Richter nun entschied da ganz nach eigenem Ermessen, ohne daß Jemand ihm zu widersprechen vermochte, weil sie Nichts verstanden, und Alle bedurften seiner. Als nun aber die vierzehn Bücher des Mischneh Thorah dorthingelangt waren, da studirten alle des Hebräischen Kundigen darin, sie erfreuten sich der gelungenen Anordnung, namentlich auch der ethischen und philosophischen Lehren, die im Madda' zusammengestellt sind. Da ward ihnen der Blick geöffnet, mit allem Eifer machten sie sich Abschriften, in voller Hingebung lernten daraus Alte und Junge Gesetz und Entscheidung. So hat sich die Anzahl der Kenner vermehrt; kommen nun Streitfragen vor, die von dem Richter entschieden werden, so bilden auch sie sich ein selbstständiges Urtheil.[1]) Als die Richter von früher — zu denen auch dieser

[1]) Wie ich später erfuhr, ist die Stelle von „Bevor nämlich" bis hieher bereits in der Geschichte von Grätz VI, 351 mitgetheilt; gerade der polemische Theil, welcher uns hier interessirt, fehlt jedoch dort, so daß die vollständige Mittheilung noch immer ihren Werth behält.

Thor gehört — Solches wahrnahmen, wurden sie sehr unwillig und versuchten die Anhänger Moses', der Leuchte aus Magreb, die Licht verbreitet über ganz Israel, von ihm abzuwenden. Nun begehen sie aber noch schwereres Unrecht und breiten unter das Volk Anklagen aus gleich denen, die jener Thor in seinem Briefe euch zugeschrieben." —

Es ist ziemlich klar, daß unter dem „Thoren" kein Anderer als Abulafia zu verstehen ist, und Schescheth ist ehrlich und kühn genug, die leibliche Auferstehung gänzlich in Abrede zu stellen, sie blos als sinnliche Darstellung für Jene gelten zu lassen, die eben nur Sinnliches begreifen können. So damals! Die traurige Herrschaft des christlichen Mittelalters, wie sie vom 13. Jahrhundert begonnen und noch immer nicht vollständig gebrochen ist, hat uns jedoch um den edelsten geistigen Erwerb betrogen.

5. Mai 1873.

12. Statistisches.

In einer geistig empfänglichen Zeit findet eine von irgend einer Seite ausgehende Anregung genügenden Anklang, Kräfte und Thätigkeit weckend, fruchtbare Arbeiten vorbereitend. So war von der Augsburger Synode die Aufmerksamkeit darauf gelenkt worden, die Materialien zur Bearbeitung einer Statistik des Judenthums in Deutschland, der Schweiz und Oesterreich-Ungarn herbeizuschaffen. Hr. Dr. Engelbert, Rabbiner in St. Gallen, als Obmann der hiefür ernannten Commission, „wandte sich an den schweizerischen Bundesrath um diplomatische Vermittlung zur Erfüllung dieser Aufgabe". Der Bundesrath hat, wie es scheint, diesem Ansuchen aufs Bereitwilligste entsprochen und sich an sämmtliche Regierungen mit dem Ersuchen gewendet, „die zur Statistik des Judenthums nöthigen Erhebungen anzuordnen".

Inwiefern nun von den Behörden anderer Länder diesem Ersuchen nachgekommen worden, ist nicht bekannt geworden. Wohl aber hat „das Oesterreichische Ministerium des Innern, als die hiefür entscheidende Behörde für die im Reichsrath vertretenen Königreiche und Länder, sich zu einer solchen Erhebung aller auf das Judenthum bezüglichen Fragen nach den einzelnen Cultus-Gemeinden bereit erklärt" und hat sich nicht begnügt etwa das Material der

Synodal-Commission zu übergeben, hat vielmehr, „im Einvernehmen mit der k. k. statistischen Central-Commission befunden, daß eine solche für Oesterreich neue Aufnahme zunächst dem eigenen Lande zu Gute kommen sollte. Es wurde daher die Zusammenstellung und Bearbeitung der Eingaben dem Inlande vorbehalten und der hiezu berufenen k. k. Direction der administrativen Statistik übertragen." Durch die Auskunft, welche auf die an sämmtliche Cultusgemeinden West-Oesterreichs gerichteten Anfragen ertheilt wurde, ergab sich ein, „wenn auch einzelne Lücken nicht entbehrendes, doch im Ganzen vollkommen klares Bild aller auf die speciellen Eigenthümlichkeiten der Judengemeinden bezüglichen Verhältnisse."

Die Fragepunkte aber, welche gestellt wurden, sind folgende: 1. Die Gemeinde: a) Zahl der Mitglieder, männlich, weiblich; b) Cultusbeamten: Rabbiner, Lehrer und deren Besoldung; c) Die Schulen: ob Religions- oder auch Elementarschulen, Anzahl der Schulkinder. 2. Immobilien. a) Synagogen: Anzahl derselben, Eigenthum oder Miethe; b) Schulhaus, Anzahl, Eigenthum oder Miethe; c) Begräbnißplatz. 3. Wohlthätigkeitsanstalten und Vereine. Fonds und Stiftungen zu wohlthätigen und bildenden Zwecken. 4. Gemeindestatuten, Synagogen- und Leichenbegängnißordnung.

Demgemäß hat nun die österreichische statistische Central-Commission eine von dem Hoffecretär der Direction der administrativen Statistik, Schimmer, nach den angeordneten Erhebungen und nach sonstigen Quellen bearbeitete „Statistik des Judenthums in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern" herausgegeben (Wien 1873. 71 Seiten fol.). In einem einleitenden Theile wird die „Zahl der Cultusgenossenschaften, Zahl der Mitglieder, relative Zahl der Israeliten" im Allgemeinen aufgestellt, dann die „biotischen Ergebnisse der Juden in West-Oesterreich" erwogen. Nachdem dann noch wieder allgemein über „Cultus-Beamte" und „Immobilien" gesprochen wird, werden „Wohlthätigkeits-Anstalten und Vereine", welche für sämmtliche Gemeinden in den bald zu erwähnenden Tabellen verzeichnet sind, hier von 11 Gemeinden, und zwar von Wien, Prag, Böhmisch-Leipa, Jungbunzlau, Teplitz, Brünn, Kanitz, Proßnitz, Lemberg, Brody und Brzeszany, schon ausführlich angegeben, „weil die Aufzählung der in diesen Städten bestehenden Wohlthätigkeitsanstalten für den

Rahmen der Tabelle zu groß gewesen wäre, das erlangte Material aber gewiß einer ausführlichen Mittheilung werth ist". Ebenso wird dann im Allgemeinen von den „Gemeinde-Statuten" gesprochen. Solche, von den Behörden genehmigte Statuten besitzen „nur 78 von den 665 in nachfolgenden Tabellen aufgeführten Cultus-Gemeinden und Cultus-Vereinen. Doch giebt sich das allgemeine Streben kund, den Cultusangelegenheiten der Gemeinden eine feste, gesetzliche Grundlage zu geben, und bei vielen Gemeinden sind die Statuten eben in Ausarbeitung begriffen, oder der politischen Behörde zur Bestätigung vorgelegt."

Die Statuten, soweit sie vorliegen, „differiren ihrem wesentlichen Inhalte nach nicht erheblich", das Wichtigste über Verwaltungsnormen und Verwaltungskörper wird für die bedeutenderen Gemeinden in einer Uebersicht zusammengestellt, die Statuten der Gemeinden Wien, Gratz und Brünn, wie die Wahlordnung von Prag ihrem Wortlaut nach mitgetheilt.

Bereits in dieser Uebersicht begegnen wir (S. 15 Ende) der Anomalie, daß Czernowitz zwei Gemeinden in sich schließt, von denen die eine als die „orthodoxe" bezeichnet ist, wie wir das in den Tabellen (S. 66) wiederfinden. Diese Tabellen geben nämlich (von S. 34 bis Ende), geordnet nach Ländern, Bezirkshauptmannschaften und Orten, die Cultus-Gemeinden und Cultusvereine, deren Mitglieder (männlich, weiblich), die Cultus-Beamten (Rabbiner, Prediger, Religionsweiser, Cantoren, Lehrer, Schächter, Gemeinde-Beamte, Gemeinde- und Tempeldiener), Synagogen, Schulen (Elementar- und Religionsschulen), Schulhäuser (diese und jene, ob Eigenthum oder gemiethet), Schulkinder, Begräbnißplätze, Wohlthätigkeitsanstalten und Vereine, eigene Gemeinde-Statuten.

Das reiche Material bietet bei einer Anzahl von gegen 600,000 Menschen, die unter sehr verschiedenen äußeren Verhältnissen, geschäftlichen und geistigen Einflüssen leben, die Grundlage zu fruchtbaren Betrachtungen. Wir machen nur auf den einen Umstand aufmerksam, welch eine Verkommenheit sich nach allen Beziehungen hin in der zahlreichen jüdischen Bevölkerung Galiziens und der Bukowina herausstellt. Sehr wünschenswerth wäre es, wenn diese Statistik eines einzelnen Ländercomplexes ergänzt würde durch eine gleiche Bearbeitung für die andern Culturstaaten, und zwar nicht blos für das deutsche Reich, die Schweiz und Ungarn,

wozu die Synodal-Commission beauftragt ist, sondern für sämmtliche Staaten Europa's und Amerika's; für Asien und Afrika müssen wir schon noch lange auf solche geordnete Auskünfte verzichten.

5. Mai 1873.

13. Zeller über Moses Mendelssohn.

(Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. S. 333 f.)

„Mendelssohn war aber freilich auch eine Persönlichkeit, welche die schönsten und besten Züge der Zeitbildung in seltener Reinheit an sich trug und von den Schwächen derselben, zwar nicht in ihrem Denken, aber doch in ihrer Gefühlsweise und ihrem Wollen, fast gänzlich frei war. In seiner uneigennützigen Liebe zum Guten, seiner großartigen Bedürfnißlosigkeit, seiner philosophischen Gelassenheit und seiner frommen Ergebung in den Weltlauf ist er einem Sokrates oder Spinoza zu vergleichen; mit dem ersteren theilte er auch die gewinnende Menschenfreundlichkeit im Verkehr, welche durch eine milde Ironie und einen schlagfertigen Witz, das Erbtheil seines Stammes, gewürzt war. Die Eitelkeit und Selbstüberhebung, zu welcher die Aufklärung sonst so geneigt ist, blieb ihm fremd; und so frei er im Geiste derselben allen Vorurtheilen entgegentritt, so entschieden er allen Besonderheiten der Nationalität und des Standes gegen die gemeinsamen Eigenschaften und Aufgaben des Menschen zurücksteht, so hat er doch seinem Volke und der Religion seiner Väter eine Anhänglichkeit bewahrt, welche Diejenigen nicht begriffen, deren Zudringlichkeit ihn, nach Lavater's Vorgang mit täppischen Bekehrungsversuchen verfolgte. Er ist auch hierin, wie in seinem ganzen Wesen, das Vorbild von Lessing's Nathan, diesem Helden einer Dichtung, in welcher der Geist der deutschen Aufklärung, sein sittliches und religiöses Ideal für alle Zeiten in der höchsten Vollendung dargestellt wird."

„Den gleichen Charakter trägt Mendelssohn's schriftstellerische Thätigkeit. Es sind durchaus die Zwecke der Aufklärung und der Humanität, denen seine Feder gewidmet ist. Zur besonderen Aufgabe machte er es sich, an der Hebung seiner damals noch unter so schwerem Druck seufzenden und in Folge davon in der Regel in geistiger und sittlicher Bildung sehr tief stehenden

Glaubensgenossen zu arbeiten; und er hat namentlich auch durch seine Uebersetzung und Erklärung alttestamentlicher Schriften außerordentlich viel dazu beigetragen, daß die deutschen Juden in die Gemeinschaft der deutschen Sprache und Bildung hereingezogen wurden, und der triftigste von den Gründen, der scheinbarste von den Vorwänden beseitigt wurde, auf die man sich bis dahin berufen hatte, um ihnen die Rechte des Menschen und des Bürgers zu entziehen."

15. Nationalistische Regungen im Islam.

Bereits im Jahrgange 1868 der Zeitschrift der Deutschen morgenländ. Gesellschaft (Bd. XXII S. 565 f.) berichtete Fleischer über einen von einem damals hochbejahrten persischen Gelehrten, Keramet-'Ali — er hatte schon 40 Jahre früher eine persische Metrik geschrieben — verfaßte Schrift „über den Ursprung der Wissenschaften", welche von zwei andern moslemischen Gelehrten, dem Professor des Arabischen, Obeid allah al Obeidi, und Amir 'Ali, einem auf der Calcutta-Universität Graduirten, ins Englische übersetzt worden, und so 1867 in Calcutta erschien. Nach dem, was Fl. aus dieser, einer „der merkwürdigsten Erscheinungen" in Betreff der „sich jetzt in Asien herausarbeitenden zwitterhaften Mischung einheimischer und europäischer Bildung", mittheilt, ist ersichtlich, daß Ker.-'Ali zwar sich als einen strengen moslemisch-schiitisch Gläubigen bekundet, aber zugleich exacter europäischer Wissenschaftlichkeit huldigt, mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien obliegt, und diese auseinanderklaffenden Gedankenrichtungen dadurch in sich zu vereinigen sucht, daß er dem Koran göttliche Abkunft beilegt, und aus ihm alles Wissen ableitet, der ihn auch nach seinen eigenen wissenschaftlichen Anforderungen aufs Künstlichste umdeutet, so Koran und Moslema zu Lehrern der ganzen Menschheit macht, und indem er zugiebt, daß die Araber von den Griechen gelernt haben, doch auch wiederum behauptet, daß deren Lehrer nur ausgewanderte Syrer, Phönizier und Aegypter, d. h. Abkömmlinge der „untergegangenen Araber" gewesen. Mit diesen und ähnlichen Ansichten glaubte der Verf. seine moslemische Rechtgläubigkeit und seinen Anspruch, daß die Araber nicht blos eine Zeit lang die Bewahrer der übernommenen Bildung, sondern deren schöpferische Erzeuger gewesen, zu nähren, aber auch jede Hemmung, welche Koran und Ueberlieferung der freien Forschung

in den Weg legen, zu beseitigen. Natürlich konnte ein solcher Versuch, die herkömmlichen Vorurtheile festzuhalten und dennoch einer freien wissenschaftlichen Bewegung die Bahn zu ebnen, nur nach allen Seiten hin zu gezwungenen Annahmen führen, aber er gab Kunde von dem in jenen Kreisen sich regenden Bedürfnisse, sich die fortgeschrittene wissenschaftliche Anschauung anzueignen, sich mit ihren Anforderungen und Ergebnissen in Einklang zu setzen, ohne daß man noch den Muth hatte, sich mit dem Ererbten kritisch auseinanderzusetzen und von ihm zu lassen, wo es als unberechtigt sich erwies. Es ist der rationalistische Standpunkt, der hier und dort dreht und deutelt, um zwischen den wiedersprechenden Gedankenrichtungen ein scheinbares Einverständniß zu erzielen.

Eine neue Erscheinung aus denselben Kreisen läßt uns schon einen weiteren Fortschritt, wenn auch noch auf demselben Wege verharrend, erkennen. Amer 'Ali, den wir als Uebersetzer des früher genannten Werkes kennen gelernt, tritt, nunmehr Rechtsanwalt in Britisch-Indien, selbstständig auf als Verf. einer englisch geschriebenen „kritischen Untersuchung über das Leben und die Lehren Mohamed's", die in London 1873 erschienen, und welche Nöldeke in der Academy vom 2. Juni bespricht. Er bezeichnet „das Buch als eine beachtenswerthe und willkommene Kundgebung des wachsenden Einflusses, der von den modernen europäischen Ideen auf gewisse Kreise der indischen Mohamedaner ausgeübt wird. Es ist eine Apologie des Islam, aber von einem rationalistischen Standpunkte. Der Verf. hegt nicht die orthodoxen Ansichten über Inspiration und Wunder. Er betrachtet den Koran nicht als das Wort Gottes im strengen Sinne, sondern als das Werk Mohamed's, den er als den größten und weisesten der menschlichen Lehrer verehrt." Er sucht ihn daher von allem Makel um jeden Preis zu reinigen. Ebenso entwirft der Verf. eine begeisterte Darstellung von dem Islam, seiner Vortrefflichkeit, „von der wundervollen Anpassungsfähigkeit der islamischen Vorschriften an alle Zeiten und Nationen". Ihm geht von dem Islam und dessen Anhängern alles Fördernde aus, selbst die christliche Reformation, während es zum Mißgeschicke der Menschheit gereichte, wenn die Araber zurückgedrängt worden.

Wir haben nicht nöthig, die Einseitigkeit dieser Behauptungen nachzuweisen oder gar zu bekämpfen, glauben sogar, daß Hr. N. sich bei der Vertretung des Griechenthums und des — Christen-

thums gegenüber dem Verf. etwas mehr als erforderlich ereifert und dadurch vielleicht auch hie und da über das Ziel geschossen hat. Wir möchten z. B. kaum glauben, daß seine Behauptung: „das Christenthum — von vorn herein nicht lediglich auf semitischem Boden erwachsen — zeigte eine außerordentliche Fähigkeit für Entwickelung, so daß eine ununterbrochene historische Continuität vorhanden ist zwischen den Denkweisen der freiesten europäischen Denker und den ersten Christen“ vor dem Richterstuhle eines unbefangenen Denkers und Geschichtskundigen für etwas Anderes gelten wird als für eine Phrase, die nicht frei ist von der Selbstüberhebung des „Ariers“ und des Christen. Wir freuen uns vielmehr mit Hrn. N., daß der Verf. sich als einen so warmen und aufrichtigen Anwalt humaner Ideen bewährt, daß er den Drang in sich fühlt, seine Religion mit seinen Anforderungen in Einklang zu setzen, wenn dies auch nicht ohne Künstlichkeit geschehen kann. Wir begrüßen daher diese Erstlingsversuche einer neuen mohamedanischen Culturbewegung bei aller Schwäche und Befangenheit, die sie an sich tragen, freudig als die Anfänge, ebenso einer inneren Entwickelung wie eines bewußtvollen Protestes gegen die Alleinherrschaft, welche eine einzelne Religion auf dem Gebiete der Menschheitsbildung in den letzten Jahrhunderten sich anmaßt [1]).

3. Juni 1873.

16. גַּלְגַּל, der Steindeckel.

Das Sprachliche in den syrischen Apocryphal Acts, welche William Wright herausgegeben, besprechend, habe ich (Zeitschr. der Deutschen morg. Ges. Bd. XXVI. S. 800) das dort einmal vorkommende גיגלא mit dem mischnaitischen und thargumischen גולל zusammengestellt, welches den großen Stein bedeutet, der die Oeffnung des Grabes verschließt. Danach habe ich dann die Worte in Koh. 12, 6: ונרץ הגלגל אל הבור erklärt: und es drängt sich der Steindeckel an die Grube (das Grab), mit Verweisung darauf, daß im Späthebräischen רצץ ganz besonders heißt: andrängen, sich eng anschließen, so daß kein Zwischenraum bleibt, vgl. Mischn. Tohoroth 8, 2. 8 und öfter in Thoß. Oholoth. Diese Auffassung

---

[1]) Ueber ähnliche Entwickelungen innerhalb des Brahmanenthums berichtet Max Müller in einer Rede über Missionen, vgl. Augsb. A. Z. Beilage zum 2. August 1874.

des Koheleth-Verses sei, meinte ich, den Lehrern des Midrasch und der Gemara nicht unbekannt gewesen. „Wenn in ersterem z. St. ein Lehrer erklärt: כאילין גלגליא דציפורין, ein anderer כאילין רגביה דטבריה, so heißt dies nichts anderes als „wie die Steindeckel, mit denen man in Sepphoris, wie die Erdschollen, mit denen man in Tiberias das Grab deckt", indem Sepphoris, hochgelegen, Felsen darbietet, in welche die Gräber gehauen worden, die Mündungen aber mit Felsblöcken wieder geschlossen wurden während in Tiberias, das niedrig lag, die Gräber in lockeren Boden gegraben und mit Erdschollen bedeckt wurden. Wenn ferner in der Gem. Schabbath 152 b. die Behauptung, der Verstorbene merke Nichts mehr von den irdischen Dingen, sobald sich der Grabesdeckel geschlossen (משיסתום הגולל), mit dem Anfange des folg. V. וישב belegt wird, so scheint mir dies ein Mißverständniß der Abschreiber zu sein, indem vielmehr die vorangehenden Worte, eben die besprochenen ונרץ הגלגל, gemeint sind."

Es ist in der That auffallend, daß Wortbedeutung und Verserklärung von den der nachbiblischen Literatur Kundigen bisher nicht aufgefunden worden, da das Wort noch sonst in dieser seine Belege hat. So spricht die Mischnah Baba bathra 4, 5 von dem גלגל der Oelpresse, was Nathan in Aruch, richtiger als Raschi, mit dem Stein erklärt, welcher auf den Preßbalken gelegt wird, um seinen Druck zu vermehren. Daher ist auch Middoth 5, 4 nach der zweiten von Nathan gegebenen Erklärung aufzufassen: In der Quellenzelle (לשכת הגֻּלָה, so ist auszusprechen) war ein dauernder Quellbrunnen und der Steindeckel lag darauf (והגלגל נתון עליו)[1]. Somit heißt גלגל: die Walze, der hingewälzte Stein, welcher die Oeffnung verschließt, und so auch in der Kohelethstelle.

3. Juni.

17. Heinrich Heine und Fanny Lewald über Juden.

Es bleibt ein ehrendes Zeugniß für die Innigkeit des jüdischen Geisteslebens, daß Dichter und Schriftsteller, welche dem jüdischen Stamme entsprossen, daher durch Familienleben und Jugenderinnerungen wie durch traulichen Verkehr an den Geistes- und

[1]) Erubin 10, 14 hat darauf keine Beziehung.

Herzensfrüchten des Judenthums sich genährt, auch dann noch mit warmer Empfindung dafür erfüllt sind, wenn sie selbst im Drange nach umfassenderer Wirksamkeit dem engeren Verbande sich später entzogen haben. Einem über alle Sonderungen sich erhebenden Menschthum nachstrebend, mögen sie zuweilen unmuthig über die Enge, in welcher die Genossen des Judenthums verharrten, ein geringschätziges, ja tadelndes Wort ausgesprochen haben, und doch kehrt, bei eingetretener Beruhigung, die milde Betrachtung wieder in das nicht erkaltete Herz ein.

Wir haben in der Aufschrift zwei hervorragende Namen genannt; ihre Stellung zu den Juden, im Ausdrucke wechselnd nach der Lebhaftigkeit augenblicklicher leicht erregter Empfindung, ist hinlänglich bekannt. Ein trauliches Wort aus Briefen, die keine Bestimmung für die Oeffentlichkeit hatten, enthüllt die tiefe Grundstimmung noch mehr. Ein solches wird uns in „Gedenkblättern" mitgetheilt, welche „aus Joseph Lehmann's Nachlaß" dessen Schwiegersohn Lehfeldt in Rodenbergs Salon (Heft 9) veröffentlicht. Unter dem 5. Oct. 1854 schreibt Heine an Lehmann in ganz gelegentlicher Anknüpfung: „Die Juden überhaupt sind geistig zurück und nicht moralisch zurück. Eine große Civilisation des Herzens blieb durch eine ununterbrochene Tradition von zwei Jahrtausenden. Ich glaube, sie konnten deßhalb so schnell theilnehmen an der europäischen Cultur, weil sie in Betreff des Gefühls nichts zu lernen hatten und nur das Wissen sich anzueignen brauchten." — F. Lewald aber äußert sich in Betreff der von ihr herausgegebenen „eignen Lebensgeschichte", sie glaube mit diesem Buche „ein würdiges Bild des jüdischen Geistes- und Familienlebens gegeben zu haben", und sie fährt fort: „Von der „Jenny" an habe ich es in allen meinen Arbeiten als eine Aufgabe angesehen, direct und indirect gegen die Vorurtheile der Deutschen und für die Emancipation der Juden zu arbeiten, und auch der Roman, den ich jetzt nach Beendigung der Lebensgeschichte wieder aufgenommen, wird dazu einen Beitrag liefern."

9. Juni.

18. Conjecturen zu Stellen in den Psalmen.

Die Academy vom 1. Juli bringt Vorschläge zu Textesänderungen in einzelnen Stellen der Psalmen von Hrn. Duncan

H. Weir, die, wenn auch nicht zwingend, doch ansprechend genug sind, um weitere Verbreitung zu finden. 1. In Ps. 65, 6 will Hr. W. für וים, nach Anleitung des Syrers, גוים lesen. „Fernes Volk" komme auch Joel 4, 8 vor, die „Enden der Erde" mit den „Völkern" im Parallelismus der Sätze als entsprechend gesetzt, finde sich auch sonst, im Ps. 2, 8. 22, 27. Jes. 49, 6. Jer. 16, 19. 25, 31. — 2. Für מוזר Ps. 69, 8, das eine ungewöhnliche Form, will Hr. W. כמו זר lesen. Das זר und נכרי in Parallelen einander entsprechen, ist bekannt genug, und Hr. W. verweist besonders auf Hiob 19, 15. — 3. An mehreren Stellen schlägt Hr. W. vor אֹרַח zu lesen für ארץ, namentlich wo das Wort mit מִישֹׁר verbunden ist oder mit ihm parallel steht, dann auch wo es mit חיים verbunden ist. Mit מישר steht es auch in unserm Texte zusammen Ps. 27, 11, und so, meint Hr. W., müsse es auch 143, 10 heißen, [Syrer übersetzt, als stünde בארחך מו] ebenso aber auch in den Parallelsätzen 67, 5. Mit חיים ist ארח verbunden Ps. 16, 11. Spr. [5, 6.] 10, 17. 15, 24, und so dürfte denn auch für בארצות החיים Ps. 116, 9 zu lesen sein בארחות. — 4. Für כמופת endlich Ps. 71, 7 schlägt Hr. W. כמו מת vor, was gut zu V. 20 stimme und seine Parallele in Ps. 31, 13. 14 finde.

4. Juli.

19. Celsus.

Zu den ältesten Bekämpfern des Christenthums von Seiten des noch herrschenden gebildeten Heidenthums gehört der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebende Philosoph Celsus. Seine Gegenschrift, „das wahre Wort" genannt, ist wie andere derartige gleichzeitige und spätere Schriften uns nicht aufbewahrt geblieben, allein wir lernen deren wesentliche Bestandtheile sowohl ihrem Inhalte als auch meistens ihrem Wortausdrucke nach durch die Widerlegung des Origenes kennen. Sie hat, da sie zu den ersten Ursprüngen des Christenthums hinaufragt und von einem so hochverehrten Kirchenvater für würdig genug gehalten wurde, um ernst und ausführlich bekämpft zu werden zu allen Zeiten die Aufmerksamkeit christlicher Forscher auf sich gezogen, und es ward ihr allseitig die Anerkennung zu Theil, daß ihr Verfasser sich als einen denkenden, sehr unterrichteten Mann kundgiebt, der sich bemüht, in seinem Urtheile möglichst unbefangen und milde zu sein. Es ist natürlich, daß die Schrift dem Nicht-

christen nicht ein gleiches Interesse einflößen kann wie dem christlichen Gelehrten, zumal Theologen, und wenn Hr. Dr. Theodor Keim neuerdings derselben ein umfangreiches Buch (XVI und 296 Seiten) widmet, so ist uns dies wohl erklärlich, aber wir können ihm nicht mit der lebhaften Theilnahme folgen, von welcher er selbst erfüllt ist. Es ist dem neuesten Bearbeiter dieser „ältesten Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum", welche von ihm „wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lucian und Minucius Felix verglichen" wird, darum zu thun, den Mann recht hoch zu stellen, seine Waffen als recht schneidende und wohlbewährte anzuerkennen, um es um so nachdrücklicher betonen zu können, daß sie trotzdem an der von ihm verkannten „ewigen Wahrheit, neuen veredelnden Kraft des Christenthums, thatsächlichen einzigartigen Größe Jesu" machtlos abprallen mußten.

Wir müssen bekennen, daß wir diesen Eindruck aus den Erörterungen des Hrn. Keim nicht gewonnen haben. Celsus ist ein Mann, der auf der Höhe seiner Zeit steht, der deren Gedankeninhalt und Wissensumfang in sich aufgenommen und wohl beherrscht, er versteht es von seinem Standpunkte aus, manche Blößen des Christenthums mit aller Entschiedenheit aufzudecken, Blößen, die bis zur neuesten Zeit nur künstlich und scheinbar verhüllt werden, er weiß auch hie und da die Waffe ätzenden witzigen Spottes geschickt zu handhaben, und sein Spott ist um so einschneidender, weil er, als ein ernster Mann, nicht die Lacher auf seine Seite ziehen will, sondern sein Spott nur den Unwillen eines prüfenden Forschers darlegt. Es ist gewiß in hohem Grade treffend, wenn er z. B. sagt: „Ueberall ist dort das Holz des Lebens und Auferstehung des Fleisches deswegen, weil ihr Lehrer an ein Kreuz angenagelt wurde, und ein Zimmermann war in seiner Kunst. Aehnlich so wenn jener zufällig von einem Abhang hinuntergeworfen oder in einen Abgrund gestoßen oder mit einem Seile erstickt worden wäre oder ein Schuster oder Steinmetz oder Eisenarbeiter gewesen wäre, ginge wohl über die Himmel hinaus der Abhang des Lebens oder der Abgrund der Auferstehung oder der Strick der Unsterblichkeit oder der selige Stein oder das Eisen oder das heilige Leder (Keim S. 89 f.)".

Nichtsdestoweniger erscheint im Ganzen die Streitschrift des Celsus als seicht und geschmacklos, und wir sind nicht einen

Augenblick darüber verwundert, daß ein solcher Sturmlauf das Christenthum nicht erschüttert hat. Vielmehr wird es uns aus ihr recht klar — und das eben ist das Interesse, welches sich für uns an dieses schriftstellerische Denkmal knüpft — wie die Zeit so arm gewesen sein mußte an Lebendigkeit und Kräftigkeit des Gedankens, an Innerlichkeit und schöpferischem Drange, daß einer ihrer Besten, wie es offenbar Celsus war, ein befähigter Denker, ein umfassender Gelehrter, ein gewandter Schriftsteller, so wenig zu einer durchgearbeiteten Ueberzeugung gelangen konnte, sich begnügte mit abgeblaßten überkommenen Anschauungen, mit Annahmen, für welche der rechte Glaube fehlte, und an die man dennoch verzweifelt sich anzuklammern versuchte. In diesem Abfinden mit dem Herkömmlichen, das seinen Inhalt längst eingebüßt, zeigt sich die ganze Dürre der Zeit, das Absterben einer Culturperiode, und dieser Umstand erklärt uns, wie dieser abgestandenen geistigen Nahrung gegenüber der neue Glaube mit seiner Leidenschaftlichkeit, seiner eifervollen Energie, das äußere Leben hart meisternd, wie den Geist durch die schroffe Verwerfung vernünftigen Denkens wahrhaft geißelnd, dem verdorbenen Geschmacke pikant, den ermatteten Geistern ein willkommener Retter sein mußte. Der Ekel, welcher uns heute ergreift, wenn wir bei Celsus und Genossen das ewig wiederkehrende fade Gerede von den Dämonen lesen, mit denen man sich als Mittelwesen gut stellen müsse, denen man deßhalb Erstlinge und Opfer darzubringen habe und dgl., während sich die stumpfe Bornirtheit in albernen Witzeleien ergeht über den Einzigen, Höchsten, Himmlischen, den allein das Judenthum und nach ihm das Christenthum verehrt — derselbe Ekel mußte auch die damalige Welt allmälig von dem schalgewordenen überkommenen Abhube entfernen. Unfähig sich aus sich selbst zu verjüngen, mußte sie eine irgendwoher sich ihr darbietende Ueberzeugung von ursprünglicher Kraft aufnehmen, mochte sie noch so fremdartig sein, ihr noch so harte Zumuthungen auferlegen; sie mußte sich den seltsamsten Anforderungen an den gesunden Menschenverstand, richtiger gesagt dessen Opferung unterwerfen, da es ein Entrinnen aus der unleidlichen Leere galt. Das Judenthum freilich war zu national geartet, war in seinem Kampfe gegen ein erbliches veräußerlichtes Priesterthum in seiner Gesammtheit dahin gelangt, über alle Gläubigen ein Priestergewand zu werfen, das von den beschwerlichsten Satzungen gewebt, zu einer drückenden Last wurde.

In dieser Gestalt konnte es die Welt trotz ihrer geistigen Entleerung nicht erobern. Aber eine Abzweigung von ihm, die des nationalen und Satzungsgewandes sich entkleidete, mußte willkommener sein, und man ließ sich eher einen gespensterhaften Gedankeninhalt als die Beschwerden im thätigen Leben gefallen. Dieses erklärt uns den Fall des Heidenthums und den Sieg des Christenthums. Jenes ist nicht von diesem besiegt worden, es verkam vielmehr in seinem eignen Siechthume; dem viel schwächern Judenthume gegenüber blieb und bleibt das Christenthum machtlos. Dieses siegte nicht in hoc signo, nicht durch die einzigartige Größe Jesu, nicht durch seine eigene specifische Wahrheit, es siegte durch die dem Judenthum entlehnten ewigen Wahrheiten, die es — und das allein ist sein Verdienst — aus den nationalen und Satzungsbanden zu befreien wußte, aber es entstellte sie, indem es sie mit allerhand Wahn vermischte und gerade diesen auf den Geistesthron zu setzen bemüht war und an diesem Versuche noch immer festhält. Das Christenthum befindet sich daher gegenwärtig in derselben Lage, zu welcher das philosophirende Heidenthum in den Tagen des Celsus herabgesunken war, und die denkende Welt steht heute zu ihm in demselben Gegensatze, ebenso abgewendet, wie damals dem Dämonenspuke. Doch ist sie hoffentlich nicht so greisenhaft unkräftig geworden und wird ihren Gedankenheiland aus sich selbst gebären.

7. Juli.

20. Zum einleitenden Gedichte in dem Briefe Chasdai Schaprut's an den Chazaren-König.

Bekanntlich enthält das Schreiben Chasdai Schaprut's an den König der Chazaren, welches den späteren Cusari-Ausgaben gleichfalls vorangedruckt ist, eine gereimte Einleitung, in der das Akrostichon אני חסדאי בר יצחק בר עזרא בר שפרוט angebracht ist; aber auch in den noch übrigbleibenden Zeilen fand Luzzatto אנחא בן נרוק und erkannte, daß dies ein weiteres Akrostichon des eigentlichen Abfassers, nämlich Manachem's ben Saruk, sein solle, der aber, wie er vermuthete, seinen Namen absichtlich etwas verhüllt habe. Indem ich im Wesentlichen zustimmte, glaubte ich, daß Menachem seinen Namen wohl richtig durch die Anfänge der Zeilen ausgedrückt habe, daß aber dann mit seinen Worten etwa absichtlich Aenderungen vorgenommen worden, und versuchte ich,

die ursprüngliche Gestalt wieder herzustellen. (Das Judenthum und seine Geschichte II S. 182 f.). Dies ward nun durch einen neuen Fund insoweit bestätigt, als das Akrostichon Menachem's in der That vollständig vorhanden ist, doch ist die Corruption in der Abschrift, aus der unsere Drucker Schreiben und Einleitungsgedichte entnommen haben, wohl lediglich aus Nachlässigkeit entstanden, weil man die Absicht des Akrostichons nicht erkannte. —

In einer alten Pergament-Handschrift nämlich bei Firkowitsch, welche den Pentateuch enthält, befindet sich das Einleitungsgedicht mit der Angabe an der Spitze, daß Menachem der Abfasser sei; die Aufschrift lautet:

זה הפיוט עשה רבי מנחם בן סרוק במכתבו משם מר חסדאי הנגיד
אדוניו אשר שגר למר יוסף מלך ישראל

Dieser Angabe entsprechen nun auch die Verszeilen, welche den Namen Menachem's an der Spitze zu bezeichnen bestimmt sind. Die erste, welche bei uns mit ארכו העתים beginnt, hat am Anfange noch מאד, also das Mem, die vierte aber liest: מאל אילותי אבקש ואפרש, was sprachrichtiger ist, als unsere Lesart, und das Schlußmem von Menachem bietet. Indem die folgende Zeile in der Handschrift, übereinstimmend mit der ersten Ausgabe, am Anfange בזורי (unrichtig בורזי) liest mit Beth, hat dann die darauf zweitfolgende Zeile am Anfange סכה דויד statt נצח, also das erwartete Samech von Saruk. — Auch sonst hat die Handschrift kleine Abweichungen von dem gedruckten Texte, die meistens als richtiger zu betrachten sind, so Z. 1 במםלכה הנפלאה, Z. 3 מעונה, Z. 7 חניתותיה הם בכובד.. אם חצי, Z. 10 רוכביהן, Z. 14 יעיקון תחתם כאשר, Z. 15 נא זאת מצוקי, Z. 17 עליון ותהי ועזרתם אילותם (עד für ניר in Z. 19 ist Schreibfehler, ebenso Z. 20 מגמאה für אג׳), Z. 21 noch היא nach זרויה (Z. 22 hat auch Ausg. Brecher richtig ותן und ist ותלך in der kleinen Hamburger Ausg. nur Druckfehler, ebenso V. 24 וצועה, nicht רצוצה, desgl. im folg. V. כאניה שבורה), V. 26 liest die Hdschr. הוצאה טמאה לארץ für הוציאוה, V. 29 נגלו für יגלו, V. 32 אז יודו העת שקוינוה, V. 33 תקיא אויביה für תקיאם, V. 34 noch בה vor עיני, V. 35 noch דויד vor בן, V. 36 ist סתום תחית wohl blos Schreibfehler für חזות.

Das hier Mitgetheilte dürfte genügen, einen mehrfach besprochenen Gegenstand zur Erledigung zu bringen.

16. Juli 1873.

NS. vom 22. April 1874. Erst heute kommt mir von Hrn. Deinard, dem ich die Einsicht in die obige Abschrift verdanke, von Sebastopol aus, wo er sich gegenwärtig aufzuhalten scheint, die Nummer des Maggid vom 6. August 1873 zu; in ihr ist dieses Schreiben ohne alle weitere Bemerkung abgedruckt. Die obigen Bemerkungen behalten den Werth, den sie beanspruchen konnten. — Einige Tage später gelangte noch ein Schreiben des Hrn. D. an mich, das am 23. Schebat (10. Febr.!) in Dschufut-Kale geschrieben, aber erst nun der Post übergeben worden, worin die Mittheilung, daß in Nr. 34 des Maggid von Halberstamm Bemerkungen gemacht worden, denen Hr. D. in Nr. 40 entgegnet habe. Beide Nummern sind mir nicht zu Gesicht gekommen.

21. Aus einer französischen romanischen Zeitschrift.

Mein College Herr Herz hat mich auf einige in der Zeitschrift „Romania" enthaltene Artikel aufmerksam gemacht, die für die Wissenschaft des Judenthums von Interesse sind. Es sind dies hauptsächlich die Arbeiten des Herrn Arsène Darmesteter, der mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn die in der jüdischen Literatur vorkommenden romanischen Wörter für die Geschichte der romanischen Sprache zu verwerthen sucht. Sehr interessant ist auch ein das חד גדיא betreffender Aufsatz des Herrn Gaston Paris (mit Bemerkungen des Hrn. Darmesteter), der zu weitern Forschungen über dieses Volkslied anregen mag. Auf meinen Wunsch hat Herr Herz mir ein kurzes Referat gegeben, das ich hier mit genauer Angabe des Titels der Zeitschrift folgen lasse.

Dr. Jakob Auerbach.

Romania. Recueil trimestrel consacré à l'étude des langues et des littèratures romanes, publié par Paul Meyer et Gaston Paris.

Paris, librairie A. Franck. 1re année 1872.

S. 92—96.

Sur les mots latins qu'on rencontre dans les textes talmudiques.

Hr. Arsène Darmesteter spricht über eine Anzahl lateinischer Wörter, die man im Talmud und in den Midraschim findet, und

welche bei ihrem Uebergange in den hebräischen Text eine semitische Form und Farbe angenommen hätten. Weil die meisten dieser Wörter der Volkssprache angehörten, so finde man in den umgebildeten lateinischen Vocabeln sehr alte Spuren des Vulgärlatein, dessen letzte Entwickelung sich in den romanischen Sprachen zeige. — Zunächst werden nun lateinische pluralia neutra besprochen, die als feminina des Singular ins Hebräische übergehen; sodann wird an Beispielen gezeigt, daß schon damals bei Anwendung lateinischer Wörter die Casus obl. den Nominativ verdrängten.

S. 146—176.

Glosses et glossaires hébreux-français du moyen-âge.

Herr Darmesteter, wohl bekannt mit den Forschungen von Zunz, Cahen, Clément Müllet und Delitzsch, gibt Proben einer größeren Arbeit, welche er demnächst veröffentlichen wird.

Mit „glosses" bezeichnet D. französische, mit hebräischen Buchstaben geschriebene Wörter, welche einen integrirenden Theil der hebräischen Commentare bilden. Wie wichtig eine neue Bearbeitung dieser Glossen sei, zeigt D. an mehreren Beispielen. Die Schreiber, welche das hebr. Wort nicht verstanden, waren groben Irrthümern ausgesetzt; so geschah es, daß bei der Aehnlichkeit des hebr. d und r aus rodogner = rogner (einschneiden, beschn., einschränken) dorogner und dodogner wurde (p. 152). Die französ., von den Schreibern entstellten Glossen wurden nun, als sie fehlerhaft gedruckt waren, im Allgemeinen vernachlässigt. Als man sich endlich am Ende des vorigen Jahrh. mit ihrer Erklärung beschäftigte, konnte nach Darmesteter nichts Ersprießliches geleistet werden, weil die meisten Bearbeiter, deutsche oder polnische Juden, das Neufranzösische schlecht und das Altfranzösische gar nicht verstanden. Den Arbeiten von Zunz und Wogue auf diesem Gebiete läßt D. zwar die verdiente Anerkennung zu Theil werden; doch hält er eine neue kritische Bearbeitung der Glossen für nothwendig (p. 153—154.)

S. 163—176 zeigt D., wie er die „glossaires", zusammenhängende, ins französische übersetzte Stellen, zu behandeln gedenkt; sie sollen in Hinsicht der Grammatik und Phonetik einem eingehenden Studium unterworfen werden; Herr D. hofft mindestens 20—25000 verschiedene Erklärungen zu bearbeiten, auch wenn er die mehrmals wiederkehrenden Ausdrücke nur einmal in Rechnung bringt.

S. 218—225.

. La chanson du chevreau.

Herr Gaston Paris veröffentlicht unter diesem Titel ein Volkslied im burgundischen Patois. Nach Besprechung anderer franz. Volkslieder desselben Inhalts berichtet Herr Paris über eine Mittheilung Darmesteter's in Bezug auf den bekannten Anhang zur Haggadah. Herr D. hat in der Nationalbibliothek zu Paris 11 Msscr. der Haggadah aus dem 13., 14. u. 15. Jahrh. gefunden; keins derselben enthält den bekannten Gesang. Herr Paris schließt wohl mit Recht hieraus, daß die Haggadah erst im 16. Jahrh. jenen Anhang aufgenommen habe. Daß das Lied aus dem Französ. in die Hagg. übergegangen sei, glaubt Paris nicht mit Bestimmtheit annehmen zu dürfen; er stellt am Schlusse seines Artikels die Frage, ob etwa im Deutschen oder Polnischen ein ähnliches Volkslied vorhanden sei.

S. 360—362.

Philippus = os lampadis.

Diese in altfranz. Gedichten vorkommende Erklärung des Wortes Philipp gibt Herrn Darmest. Veranlassung die Quelle der Etymologie aufzusuchen. D. zeigt, daß sowohl latein. Texte des 11. Jahrh. als auch frühere diese Erklärung, zuweilen auch mit dem Zusatze „vel manuum" enthalten; sie beziehe sich auf den Apostel Philippus von Bethsaida, sei nicht im Anfange des Mittelalters erfunden, sondern steige bis zu den Kirchenvätern hinauf. Der heil. Hieronymus sage in seinem „liber de significatione nominum Hebraeorum" vom Diaconus Philippus „Filipus, os lampadarum" und vom Apostel Philippus „os lampadis vel os manuum", endlich aber im Betreff des Titels des vom h. Paulus an die Bewohner der Stadt Philippi gerichteten Briefes: „Philippenses, os lampadarum". Nach Darmesteter's Ansicht erklärt sich die Bezeichnung vielleicht in folgender Weise: Philippus, als hebr. Wort betrachtet, enthalte zunächst die Silbe „Phi", welche im Hebr. ganz den Sinn des lat. os habe; die zweite Silbe lippus oder λιππος müsse also manuum oder lampadum oder lampadis bedeuten und würde vielleicht auf das Hebräische lapid oder lappid (Fackel, Leuchte) hinweisen [1]).

[1]) [Diese Art der Namen-Erklärung ist nichts Ungewöhnliches, und die alten Onomastica sind voll von ihnen. Für Philippos haben auch die

22. Scartazzini über den Einfluß des Christenthums auf die gesammte Culturentwickelung.

Man hat bis in die neuere Zeit hinein, selbst nachdem man den Glauben an die unfehlbare Wahrheit der christlich-religiösen Behauptungen aufgegeben, doch als eine unbezweifelbare Thatsache festgehalten, daß das Christenthum die Mutter der modernen Bildung sei, und es seinen erziehenden und veredelnden Einfluß auf die Menschheit in der Erweckung von Wissenschaft und Kunst, von Gesittung und wahrem Menschthum bewährt habe. Es sind nun zwar von jüdischer Seite dagegen sehr gewichtige Bedenken erhoben worden, doch hat man diese als den Ausbruch verstockter Feindseligkeit kurzweg abgewiesen. Um so beachtenswerther dürfte deßhalb eine christliche Stimme sein, die mit größter Unbefangenheit ihre von der landläufigen abweichende Geschichtsauffassung darlegt. Herr Prof. Scartazzini nämlich in Chur, ein Gelehrter, dessen vielseitige wissenschaftliche Thätigkeit ihm genügende Anerkennung sichert, bespricht in der „Allgemeinen Zeitung", veranlaßt durch ein Werk seines Landsmannes, Domenico Comparetti, „Virgil im Mittelalter", und am Schluße seiner Betrachtung sagt er (Beil. vom 6. Aug. Nr. 218):

---

griechischen die Erklärung: *στόμα χειρῶν ἢ λαμπάδος* (— *πάδων*). Man könnte für das sinnlose „Mund der Hände" vermuthen, daß dabei an das chald. פם ידא gedacht worden, also לפם für die Hand. Allein da begegnen wir noch einer andern Deutung: *πεφυγμένη ζωή*; dieses, das geflohene Leben, mit Philippos in Verbindung zu bringen, will mir nicht gelingen. — Auf eine solche etymologische, sehr geschmacklose Spielerei habe ich schon Urschrift S. 53 Anm. aufmerksam gemacht, daß nämlich ein alter Glossator „Pelischthim" mit *πτῶσις δισσή* (wie zu lesen ist) wiedergiebt, nämlich als פל שתים, doppelter Fall. Schon Field verweist dabei auf Hieronymus, der in seinem Büchlein über d. Eigennamen Felistim (bei Lagarde: Filistiin) mit ceciderunt duo wiedergebe. Noch entsprechender hat derselbe an einer andern Stelle: ruina duplex. Für Filistin hat er ferner: cadentes sive ruina poculi aut cadentes potione, wo שתה, trinken, herangezogen wird. Hingegen hat das griech. Onomastikon, für *Φυλιστιείμ* blos *ἀλλόφυλοι, θαυμαστοί,* also für Letzteres פלא, Wunder, heranziehend, mit Ersterem die Uebersetzung in den spätern Büchern aufnehmend. Sollte dieses etwa auch schon eine solche etymologische Spielerei sein, indem nämlich der Anfang des Wortes *φυλ* als griechisch beibehalten und der andere Theil mit *ἄλλος* wiedergegeben wurde? Bei diesen alexandrinischen Darschanim muß man sich ebenso wie bei den palästinischen auf Alles gefaßt machen. G.]

„Aus dem vielen Neuen und Trefflichen, das erwähnt zu werden verdiente, mag hier nur eines noch besonders hervorgehoben werden, nämlich der durchaus unbefangene, freie wissenschaftliche Geist, welchen das Buch vom Anfang bis zum Ende athmet. Bei einer umfassenden Monographie dieser Art, welche zugleich die Grundzüge einer allgemeinen Culturgeschichte des Mittelalters enthält, mußte unter anderem auch eine höchst wichtige Frage zur Sprache kommen, eine Frage, die es wohl verdiente, auch unter uns wieder aufgenommen und eingehend untersucht zu werden, die Frage nämlich: wie sich das Christenthum zur Literatur und Cultur des classischen Alterthums, sowie zur weltlichen Literatur und Cultur überhaupt verhalte. Längst hat man sich daran gewöhnt, das Christenthum als das rettende, erneuernde und neu belebende Element der Cultur zu betrachten, als den Sauerteig, um mich eines beliebten biblischen Ausdrucks zu bedienen, der die menschliche Gesellschaft vor der Fäulniß bewahrt habe. Dieser gewöhnlichen Auffassung des Verhältnisses gegenüber beginnt man in Italien die entgegengesetzteste Ansicht geltend zu machen: daß nämlich die rein menschliche Cultur und Literatur keinen ärgeren Feind als das Christenthum je gehabt, und daß es als eine Inconsequenz, als ein Abfall von seiner ursprünglichen Idee anzusehen ist, wenn dieses letztere das Schöne aus der alten Cultur, Literatur und Kunst, sich aneignete. Am schärfsten und schneidendsten ist diese Ansicht von Settembrini in seinen „Lezioni di letteratura italiana“ ausgesprochen worden, woselbst er zu dem Resultate kommt: „Das Christenthum zerstörte die antike Civilisation, es verbreitete die Barbarei und entfaltete in derselben seine Macht. Die Cultur, die auf Erden war, wurde zerstört von jenem Princip, daß die irdischen Dinge keinen Werth haben, daß der Mensch auf Erden nichts anderes thun soll als weinen und für seine Seele sorgen.“ So parador diese Ansicht auch scheinen mag, so möchte doch eine unbefangene Geschichtsbetrachtung deren wesentliche Richtigkeit kaum im Ernste bestreiten können.“

„Unser Verfasser spricht sich zwar über diese Frage nicht so scharf wie Settembrini aus, allein aus Hunderten von Stellen ersieht man, daß die Auffassung im Grunde die nämliche ist. Nachdem er (I, 207 u. ff.) ausgeführt, wie es keine größeren Gegensätze geben könne, als die antike Poesie und Cultur einer- und das Christenthum andererseits, und wie jene durchaus keine Anziehungs-

kraft für Menschen haben konnten, welche, wie die Christen, alles Irdische verachten und sich davon ferne halten zu müssen glaubten, weist er nach, daß es eine Inconsequenz war, wenn sich das Christenthum gleichwohl nach und nach mit Virgil und der classischen Literatur überhaupt befreundete. „‚Der Trieb nach Proselytenmacherei, der in seiner (des Christenthums) Natur nicht minder mächtig war, als bei den Römern der Trieb nach Eroberungen, bewog es, in die Nothwendigkeit und in unvermeidliche Transactionen sich zu fügen. Die erste Concession, die es machen mußte, war sich selbst zu belehren, nach Bildung zu streben, die griechisch-römische Cultur sich anzueignen und, da diese zu lebenskräftig war, um sie vernichten zu können, zu suchen sie sich zu assimiliren, um deren weitere Wirkungen beeinflussen und modificiren zu können. So konnten die Christen (was sehr auffallen muß, wenn man an das Ideal Christi und der evangelischen Gemeinde denkt) Maler und Bildhauer, Dichter und Versemacher werden, und ein Organ ihres religiösen Bewußtseins dort suchen, wo es Christus weder selbst gesucht noch gestattet hätte, daß seine Jünger es suchten. Auf diese Weise fand der erste und wichtigste jener Tausende von Widersprüchen statt, welche kaum beschönigt werden können durch allerhand fromme Ausflüchte, die der Glaube eingibt, und mitten unter welchen das Christenthum fortgelebt hat bis zu unseren Tagen.‘“

„Ein sehr beliebtes Thema frommer Apologeten ist bei uns bekanntlich: ‚Das Christenthum und die Frauen,‘ wobei gewöhnlich weit und breit auseinander gesetzt wird, wie das Weib erst durch das Christenthum befreit, und ihm die menschliche Würde vindicirt wurde. Bei Anlaß der Besprechung jener Sagen, die Virgil zum weiblichen Geschlecht in Beziehung bringen, kommt Comparetti auch auf dieses Thema zu sprechen, und er äußert sich darüber folgendermaßen (II, 103 u. f.): ‚Diejenigen, welche behaupten, daß das Weib dem Christenthum und dem Ritterwesen viel verdanke, geben sich offenbar mit Wissen und Willen einer Selbsttäuschung hin zu Gunsten dieser historischen Momente und gegen die Autorität der Thatsachen. Das Ideal der Heiligen und das der Dame der Ritterromane sind Producte utopistischer Ideen, die mit der socialen Ordnung schlechthin unvereinbar sind. Jedermann kann sich fragen, was aus der menschlichen Gesellschaft werden würde, wenn jedes Weib eine heilige Teresa oder eine Isolde

wäre, zwei Gegensätze, die ihr gleich verderblich werden müßten, da sie, wiewohl auf entgegengesetzte Art, deren Hauptgrundlage, die Familie, ausschließen. Die mittelalterliche Menschheit mußte alle ihre Kräfte anstrengen, um diese zwei mächtigen Principien zu bekämpfen, wovon das eine sie in eine weite Einsiedelei, wo die Familie aufhört, und nur das Individuum bleibt, das andere in ein großes Narrenhaus zu verwandeln drohte, dessen Bewohner in beständigem Widerspruch mit der Moral und dem gemeinen Menschenverstand sich befinden. Auf der einen Seite priesen die Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller einstimmig die Ehelosigkeit als den einzigen Stand, der es dem Menschen ermögliche, zur Vollkommenheit zu gelangen — eine nicht allein unsinnige, sondern auch in hohem Grad unsittliche Lehre, weil sie den Egoismus proclamirt, weil sie die erste Grundlage der menschlichen Gesellschaft untergräbt, und weil nach ihr die menschliche Vollkommenheit mit den Natur- und Socialgesetzen, ja mit dem Dasein der Menschheit selbst in offenbarem Widerspruch steht. Daß man die Ehe heilig erklärt hatte, was vielen als eines der großen Verdienste der christlichen Kirche erscheint, dies macht den Eindruck eines Hohnes auf den, der das Mittelalter kennt, und in der Nähe jene endlose Reihe angesehenster Männer gesehen, die bei jedem Anlaß, mit dem Beispiel sowohl als auch in Wort und Schrift, die Ehe und das Weib verschreien. Auf der andern Seite und auf dem entgegengesetzten Wege drang das Ritterwesen zu den nämlichen verderblichen Consequenzen hin, indem es die Bande der Ehe löste und das Weib der ersten Grundlage seiner Würde, der Sittsamkeit und Selbstachtung, beraubte. So geschah es, daß, trotz gewisser reinster Typen, welche die heilige Geschichte und die christliche Legende aufwies, trotz des Weihrauchs, der dem weiblichen Geschlecht in Ritterromanen, Turnieren und Minnehöfen gestreut wurde, das Weib zu keiner anderen Zeit schändlicher insultirt, verhöhnt und verspottet ward, von den ernstesten Schriften der Theologen und bis hinab zur Gassenpoesie und zum Gassentheater.' Das wären also die gepriesenen Güter, welche das Christenthum dem Weibe gebracht!"

„Aber was hat es denn überhaupt gebracht? Die Beantwortung dieser Frage ist nicht dieses Ortes. Da wir aber gerade darauf geführt worden, so möge hier noch eine Bemerkung stehen, die unserem Gegenstand nicht so fremd ist, wie es wohl scheinen möchte. Man hört in unseren Tagen oft wiederholen: das Christen-

thum habe uns die Religion des Geistes und der Liebe gebracht. Ferne sei es von mir, gegen diese Behauptung etwas einzuwenden. Allein, wenn ich die Geschichte verfolge und dann in der Gegenwart mich umsehe und wahrnehme, wie das Christenthum von vielen Tausenden, ja von den meisten, selbst unter dessen Verkündern, in reine Aeußerlichkeiten, sei es in ein äußeres Thun, sei es in ein äußeres Fürwahrhalten, gesetzt ward und noch wird, und dabei wiederholen höre, es sei die Religion des Geistes — wenn ich überdenke, welche Gräuel unter der christlichen Fahne verübt, welche Ströme unschuldigen Blutes im Namen des Christenthums vergossen wurden, zu welchem gegenseitigen Haß und welcher Erbitterung die Menschen in der unmittelbarsten Gegenwart und in meiner unmittelbaren Nähe in eben demselben Namen sich hinreißen lassen, und dabei wiederholen höre, es sei die Religion der Liebe: dann kann ich mich kaum enthalten, in der Stille zu sagen: ‚Wir Menschen haben zuweilen doch eine gar sonderbare Logik!‘"

Man muß solche Urtheile aufsuchen und bewahren gegenüber den herkömmlichen Redensarten, welche mit dem Christenthum, man möchte sagen, eine Art Götzendienst treiben, indem sie ihm Wirkungen beilegen, die mit Ignorirung des geschichtlichen Ganges behauptet werden. Ein Beispiel aus der neusten Zeit genüge! Franz v. Löher hat eine Festrede „über Deutschlands Weltstellung" in der bayerischen Akademie der Wissenschaften am 25. Juli gehalten; sie ist in der Beilage zur Allgem. Ztg. vom 13. August ff. abgedruckt. Da heißt es nun einleitend unter Anderm: „Seit das Christenthum die Völker erfüllt und gereift hat, trifft ein jedes wiederholt Auf- und Niedergang, aber kein völliges Absterben mehr: sie sind fortblühende Völker. Ihr Charakter und Schicksal zeigt ein Menschenalter ums andere ein so ähnliches Gesicht, daß man sich zur Annahme versucht fühlt, ihre Entwicklung bewege sich in großen Spirallinien, nur von immer weiterer Schwingung." Ist dies geschichtlich wahr? Ich will nicht von dem weströmischen Reiche sprechen, welches durch das Christenthum nicht erhalten werden konnte, sondern durch die heranfluthenden Völker in Stücke zerbrochen wurde, die allmälig erst wieder für das Christenthum gewonnen wurden, nicht sprechen von Spanien, das sieben Jahrhunderte seine Gestalt, und zwar seine edlere Bildung, vom Islam empfing. Mehr aber beweist das byzantinische Reich, das gerade auf der Geburtsstätte christlicher Herrschaft erwachsen, immer mehr dahinsiechte und end-

lich ganz zusammenfiel. Bestehen solchen geschichtlichen Thatsachen gegenüber vage Behauptungen? Diese einleitenden captationes benevolentiae sollten doch endlich einmal aus ernsten schriftlichen Darstellungen schwinden! In der That schwinden sie für den Vortrag selbst dahin und kehren nicht mehr wieder. Vielmehr ist ihm ein merkwürdiger Ausspruch zu entnehmen, der, weil absichtlos, um so bedeutsamer ist (Beil. zum 15., S. 3543): „Der Pionier der deutschen Cultur ist stets der Jude!"

19. August 1874.

23. Kuenen über unsern hebräischen Bibeltext.

„Die Geschichte des Textes des alten Testaments schwebt zum guten Theil im Dunkel." Diesen Worten, mit welchen Kuenen seine neuste Abhandlung*) beginnt, werden wir sicher nicht widersprechen. Auch er erkennt an, daß unser heutiger Text demjenigen der ältesten thalmudischen Denkmale vollkommen, mit nur geringen Ausnahmen, entspricht, daß er demnach ein Alter von gegen 1800 Jahren hat, daß er ferner gegenüber den Abweichungen, wie die Uebersetzungen und die Samaritaner sie darbieten, der überwiegend zuverläßigere ist. Höher hinauf reicht jedoch unsere Sicherheit nicht, vielmehr ist die Annahme unabweisbar, daß unser Text nicht die ursprüngliche Gestalt bewahrt hat, welche die Schriftsteller ihren Werken gegeben, daß vielmehr das Volk in seiner Gesammtheit, die Träger des geistigen Lebens in jenen alten Zeiten an den ihnen überkommenen Geistesarbeiten der Vorgänger vielfach hinein- und umgearbeitet haben. Das ist an ganzen Büchern und einzelnen Theilen derselben bereits auf's Schlagendste nachgewiesen, es wird, wenn die richtigere Methode, der Einblick in die leitenden Motive an Vertiefung und an Anerkennung gewinnt, noch viel mehr zum Bewußtsein kommen; doch werden in vielen Stücken die Zweifel nicht beseitigt, die Vermuthungen nicht zu überzeugender Wahrscheinlichkeit erhoben werden können.

Hr. K. geht vorzugsweise auf die Widerlegung einer gegnerischen Ansicht Lagarde's ein, der nämlich von einer seltsamen Voreingenommenheit gegen den vorliegenden hebräischen Text be-

---

*) De Stamboom van den massoretischen Tekst des O. Testaments. Door A. Kuenen. Overgedruckt uit de Verslagen en Mededeelingen der Koniecklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 2. Reeks, Deel III, Amsterdam. Van der Post 1873, 51 Seiten. 8.

herrscht, die ihren Grund in einer etwas hochmüthigen Geringschätzung und feindseligen Gesinnung gegen Juden haben dürfte, behauptet, die ganze Chronologie im hebräischen Text sei ebenso wie Anderes in polemischer Absicht gegen das Christenthum willkürlich geändert und dafür einen unwissenden arabischen Catenenschreiber als unwiderleglichen Zeugen aufstellt. Ob der abenteuerliche Einfall, der in dieser Zeitschrift (Bd. VII, S. 312 f.) kurz erwähnt worden, eine so gründliche Widerlegung verdient, wie ihm K. zu Theil werden läßt, mag fraglich sein; jedenfalls bleibt die Verhandlung durch K. eine verdienstliche. — Es handelt sich hier hauptsächlich um die Abweichungen in den Jahren der Adam-Sethithen und Noah-Semiten, und es ist mir erfreulich, daß K. sich hierüber vollständig meinen Aufstellungen im ersten Bd. dieser Zeitschrift anschließt (S. 47).

Die Abhandlung K.'s wird sicher von wohlthätigem Einflusse sein, indem sie, wenn sie auch zu keinen neuen Ergebnissen führt, doch den Erfolg haben wird, die noch von so Vielen festgehaltenen unklaren Anschauungen und willkürlichen Lieblingsmeinungen endlich zu beseitigen oder doch mächtig zu erschüttern.

8. Sept.

24. Die Eintheilung des Dekalogs.

Ueber den rubricirten Gegenstand liefert A. W. Ekmann in der „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche" (letztes Heft des Jahrganges 1873, Seite 669—686) einen Aufsatz, der ohne alle Kenntniß des darüber in meiner früheren „wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie," in meiner „Urschrift," wie in dieser Zeitschrift, zuletzt Band X, S. 24 f. (woselbst auch auf die früheren Schriften verwiesen ist) Verhandelten ist. Er hätte sonst wissen müssen, daß auch in den älteren jüdischen Schriften, wie in der Versabtheilung die Eintheilung des ersten Gebotes bei על פני sich findet, wie ihm auch sonst mehrfach Aufhellungen für diesen Gegenstand dargeboten worden wären. Diese Erscheinung, daß jüdische Forschungen immer wieder von christlichen Gelehrten ignorirt werden, ist ebenso für die Wissenschaft nachtheilig, wie ein betrübendes Zeugniß für den Mangel an gegenseitiger Anerkennung.

16. Sept.

25. Das Jahr der Abfassung des Emunoth we-deoth.

Die Annahme Firkowitsch's, deren oben Bd. X, S. 25, gedacht ist, wonach Saadias sein Emunoth 4653 = 893 abgefaßt habe, und demnach die bisherigen Feststellungen über seine Lebenszeit einer Berichtigung bedürfen, — diese ganze Annahme stützt sich offenbar zunächst auf die Lesart, welche F. in einer arabischen Handschrift des Emunoth gefunden zu haben glaubt, und hat er wohl auch die betreffende Stelle lediglich zu dem Behufe photographisch vervielfältigen lassen, wonach auch ich oben (Bd. IX. S. 234 f.) dieselbe wiedergegeben habe. Bei nochmaliger Betrachtung der photographischen Karte scheint mir auch dieses Zeugniß — das, wenn es auch richtig wäre, als nur von einer einzelnen Handschrift herrührend, nicht entscheidend ist — gänzlich hinfällig. In der Zahl nämlich, welche F. und auch ich zuerst nach ihm תרונג gelesen, zieht sich vom Kopfe des Wav aus ein verbindendes schiefes Strichlein, zu der Mitte des Nun hin, so daß letzteres eben ein Zade wird; der Fuß von Nun ist in der Handschrift ebenso breit wie der von Zade. Somit enthält gerade auch sie die Jahreszahl 693 = 933.

13. Oct.

26. Essenismus und Buddhaismus.

Wir haben oben, Bd. IX., S. 32 ff. nachgewiesen, daß die Ansicht, der Buddhaismus habe irgendwie eine Einwirkung auf die Entstehung des Essenismus geübt, daß die Anschauungen im letzteren dem ersteren entlehnt seien, ohne alle Begründung ist. Eine Bestätigung dafür giebt der englische Gelehrte Hr. P. le Page Renouf in der Academy vom 15. Oct. bei Besprechung eines Werkes von E. Revillout: Vie et Sentences de Secundus. Indem Hr. Rev. diesen unbedeutenden Schriftsteller von indischen Philosophemen bestimmt sein läßt, ihn aber dennoch hoch hinauf setzt, hält er dessen Buch für wohlgeeignet, die Anschauungen der ersten christlichen Jahrhunderte, namentlich die da herrschende gnostische Richtung zu beleuchten. Dem tritt nun Hr. Ren., indem er jenen Schriftsteller zeitlich tief heruntersetzt, mit den Worten entgegen: „Ein Werk, in welchem die Theorie über Fatalismus oder Vorsehung direct aus einem indischen Buche abgeleitet ist, ist entschieden nicht geeignet, den kirchengeschichtlichen Gnosticismus zu beleuchten. Dieser ist eine Pflanze westlichen Wachsthums. Wäh-

rend der ersten Zeiten des Christenthums ist keine geschichtlich nachweisbare oder auch nur wahrscheinliche Wechselwirkung in den Ideen zwischen den Philosophieen Indien's und Europa's. Die Hypothese eines östlichen Ursprunges für die Philosophieen Philo's und des Plotinus oder für solche Erscheinungen wie der Essenismus ist längst beseitigt . . .*) Erst in der Mitte des nachchristl. 6. Jahrhunderts soll Kosru d. Gr. zur Uebersetzung der wichtigsten Producte aus der Sanskrit- wie aus der griechischen Literatur in's Persische angeeifert haben. Von dieser Zeit an machten indische Fabeln und andere Erzählungen allmälig ihren Weg in die westlichen Gegenden."

27. Der babylonische Codex in Petersburg.

Hr. Dr. Strack, in Petersburg verweilend, um die dortigen babylonischen Codices zu vergleichen und mit der Herausgabe des wichtigsten betraut, hat bereits ein Specimen gegeben von der photolitographischen Ausgabe, wie wir sie von dem babylonischen Propheten-Codex zu erwarten haben, und zwar in einer zweispaltigen Seite, welche von den zwei letzten Worten Jer. 4, 23 bis לא in 5, 4 enthält. Diese kleine Probe giebt uns ebensowohl Bürgschaft für die große Sorgfalt, mit der der Abdruck uns geliefert werden wird, wie für die Belehrung, die wir aus der vollständigen Wiedergabe dieses handschriftlichen Textes mit seinen Randbemerkungen noch schöpfen können.

In diesem kleinen Stücke schon begegnen wir zwei Abweichungen der Madinchaë, die früher unbekannt waren. Die eine unwichtigere hat bereits Pinsker (Einleitung ꝛc. S. 131) mitgetheilt, daß nämlich der Codex, übereinstimmend mit der Angabe der „Chillufin" und der Handschrift vom Jahr 1010 über die Madinchaë, am Rande als Khethib Jer. 4, 30 בפיך und unsere Lesart als Kere verzeichnet, wenn er auch im Texte das letztere aufnimmt. Eine zweite wichtigere Abweichung aber ist 5,2, indem der Text אכן bietet und am Rande bemerkt ist: לכן למ׳, das freilich, nament-

*) In einer Anm. bemerkt Hr. Ren.: Ich habe Dies im Einzelnen nachzuweisen versucht in einem Artikel über „Orientalismus und alte Christenheit" in dem Home and Foreign Review 1863, welcher auch Bemerkungen über den Ursprung des Kabbalismus enthält im Widerspruch zu den Ansichten Franck's, des vorzüglichsten Führers des Hrn. Ren. über diesen Gegenstand.

lich in dem letzten Buchstaben, dem Mem, etwas undeutlich ist, aber offenbar nichts Anderes sagen will, als daß die Ma'arbaë לכן lesen, wie unsere Ausgaben, während allerdings die Massorah zu 1 Sam. 27, 6 auch die Lesart אכן als ein „Sebirin" kennt. Auffallend freilich bleibt nunmehr die andere Randbemerkung, welche die Verbindung אכן לשקר mit einem ל׳ versieht, da doch dieselben verbunden auch 3, 23 vorkommen und nur auf die Verbindung mit לכן die Bemerkung, daß sie nicht mehr so vorkomme, gehört; vielleicht ist diese Randbemerkung aber eine Fortsetzung der vorangehenden und will eben sagen, daß nach der Lesart der Ma'arbaë die beiden Worte verbunden nicht weiter vorkommen.

Abgesehen von dem durchgreifend abweichenden Punktationssysteme findet sich in dem als Probe mitgetheilten Stücke keine im Einzelnen abweichende Vocalisation, eine einzige, die uns begegnet, ist wohl entweder blos Schreibfehler oder erscheint uns als solche durch Abblassung des Zeichens. Wir lesen nämlich hier 5, 1 ובקשו mit Chirek über Beth, was jedoch ein offenbarer Irrthum, da diese Form das Imperativ des Kal repräsentiren würde, das sonst von diesem Stamme nicht vorkommt, im Piel aber das Präteritum, das hier ungehörig ist. In der That scheint eine spätere Correctur das Pathach untergesetzt zu haben, das wieder ausgestrichen ist; es scheint ferner, daß man auch dem Kof ein Dagesch einfügen wollte, was jedoch der Art, wie der Vocal über dem Beth dargestellt wird, widerspricht. An anderen Stellen, wie in עשה, 5, 1 und חי, V. 2, sieht Segol oder Klein-Pathach wie Chirek aus, weil der zweite tiefer stehende Punkt mit der Spitze des Buchstaben (Sin, Chet) zusammengeflossen ist. — Wir begegnen hier ferner einer eigenthümlichen Zeichensetzung, die in alten Handschriften allerdings üblich ist, die wir jedoch hier anzutreffen kaum erwartet haben. Alte Handschriften pflegen nämlich den Buchstaben, welcher einem ruhenden Schewa folgt, durchgehends mit einem Punkt (Dagesch) zu versehen, wenn er auch nicht zu den Begadkefath gehört, was später aufgegeben worden. Nun verfährt das babylonische System überhaupt karg mit solchen Punkten, wie es sie z. B. bei Formen wie הֵמָּה, לָמָּה zurückläßt, dennoch treffen wir hier auf zwei Beispiele der oben angegebenen Art, indem das Resch in תקרעי 4, 30 und das Zade in תמצאו 5, 1 mit einem solchen versehen sind. Es mag sein, daß die Handschrift das Verfahren nur bei der Aufeinanderfolge zweier mit Schewa versehenen Buch-

staben anwendet, und vielleicht nur vor einem darauf folgenden schwachen Buchstaben wie Alef und 'Ain, wo es nöthig erschien darauf hinzuweisen, daß der vorangehende vocallose Buchstabe in seiner Selbstständigkeit festgehalten werde. Jedoch darüber muß der weitere Einblick in das Verfahren der Handschrift belehren.

Als von Wichtigkeit erweisen sich ferner die massorethischen Randbemerkungen. Sie sind im Ganzen spärlicher als die in unseren Ausgaben vorfindlichen, aber soweit sie vorhanden, entschieden correcter, und sie enthalten wiederum Bemerkungen, die bei uns fehlen. So lesen wir zu זמתי 4, 28: כול חס׳, zu כמבכירה V. 31: ל׳ ומל׳, während bei uns das zweite Wort fehlt. Am Rande der Zeile, welche die Worte שוטטו בחוצות ירושלם 5, 1 enthält, findet sich eine Bemerkung, der im Texte durch kein Ringchen eine bestimmte Beziehung angegeben ist, die aber wohl zu שוטטו gehört, nämlich ד׳ מל׳ בליש׳, von der unsere Ausgaben nichts enthalten. Zu ברחובותיה das. liest man: של דשל ושא׳ חס דחס׳. Hier ist in den zwei ersten Worten das Schin offenbar unrichtig und muß ein Mem sein: מל׳ דמל׳, d. h., das Wort stehe mit zwei Waw, während es an den andern Stellen, wo es noch vorkömmt, beide entbehre. Dahin ist auch die Notiz in unsern Ausgaben: ל׳ ומל׳, wonach das Wort plene stehe und überhaupt nicht weiter vorkomme, zu berichtigen in ל׳ מל׳, d. h., daß es plene nicht mehr vorkommt, wohl aber defect. — Zu אתם V. 3 liest man י״ו חס׳ בס׳, was am untern Rande durch die Angabe wiederholt und erweitert wird, es sei dies eines von den 16, welche im Buche (Jer.) defect vorkommen, worauf dann die Stellen durch knappen Hinweis aufgezählt werden. In unsern Ausgaben steht fälschlich am Rande י״ז, dieselbe falsche Zahl wird in der Mass. finalis wiederholt, aber auf Jer. 23, 2 hingewiesen; dort ist jedoch die Zahl 16 angegeben, und sind die Stellen übereinstimmend mit unserer Handschrift aufgezählt, nur in gestörter Reihenfolge.

Ich habe nun zwar für die massorethische Vergleichung blos die Buxtorf'sche rabbinische Bibel benützt, doch dürfte die vorangegangene Venetianer kaum eine Abweichung bieten. So stellt sich die Bedeutung der Handschrift und der Nutzen der vollständigen sorgsamen Veröffentlichung derselben schon durch diese kleine Probe zur Genüge heraus.

12. Sept. 1873.

II.

Unterdessen ist noch ein zweites größeres Specimen durch Hrn. Dr. Strack erschienen und zwar zwölf Seiten des Codex (3 a — 8 b), enthaltend Jes. 2, 9 (להם) bis 9 Ende (נטויה). Dieser verhältnißmäßig große Abschnitt bietet gerade sehr wenig Babylonisches. Zu פתהן 3, 17 bemerkt unsere kleine Massorah, die Madinchaë läsen das Pe mit Pathach — was Baer in seiner Ausgabe verschweigt; — in unserm Codex scheint eine Correctur vorgenommen zu sein, und zwar in Kamez, also gleich den Ma'arbaë. עשריה 6, 13 ist defect geschrieben, wie es von den Mad. überliefert wird. Ihnen gehört auch die L.-A. שְׁתים (Pinsker, Einl. S. 142), zwei, wie es drei Male in einem Verse, 6, 2, vorkommt, während wir jedoch 7, 21 וּשְׁתי, nicht וְשְׁתי lesen. Auch גזית 9, 9 ist bereits von Pinsker (S. 17) nach Ezech. 40, 42 bezeugt. — Beachtenswerth ist noch, daß wir hier der L.-A. des Ben-Naphthali בְּי שְׂראל zwei Male 8, 18. 9, 7 begegnen, während dennoch וְיִבְּהם zwei Male punktirt wird 5, 29. 30. Natürlich fehlt es nicht an den sonstigen Eigenthümlichkeiten, so Chirek bei den Kehlbuchstaben, das bei uns in Segol umlautet, Sagol für kurzes Pathach oder Chatef-Pathach, die Endung ־ָ־ָה, wos. für unser ־ֶ־ָה, z. B. 7, 6, das kurze Zere, wo bei uns Segol, wie יאמֵר 4, 3. בֵּן 7, 4. ויוסֵף 7, 10. 8, 5. נֵאֱמנים 8, 2. ותלֵד 8. 3.

Sonst begegnen wir hier kleinen Abweichungen, von denen sich nicht bestimmt sagen läßt, wie viel Werth ihnen beizumessen ist, und ob sie als babylonische zu gelten haben. Plene finden wir hier ושמלתינו 4, 1, was vielleicht Ueberreste einer alten Lesart im Plural ist, die die 70 und der Syrer wiedergeben יושב 6, 1, hingegen defect מקראה 4, 5, ובחר 7, 15 (doch mit der Randmassorah: כ׳), מגללה 9, 4, ja als Correctur והקשורים 3, 20, wobei ו über dem Worte hinzugefügt ist, mit der Randbemerkung: ב׳ קד׳ חס׳ ו׳, was ziemlich unverständlich ist, da das Wort ja gar nicht weiter vorkommt, es müßte denn והקֻשרים Gen. 30, 42, wenn auch anders punktirt, als erste Stelle in's Auge gefaßt sein; eine zweite Correctur ist מערצכם 8, 13, wo offenbar früher noch ein Jod nach dem Resch gestanden. Hingegen stimmt der Codex mit sonstigen alten Angaben, וטפף 3, 16 und נבנים 5, 22 defect, גבורים 5, 22 (Rand מל׳), שמאול 9, 19 (Rand מל׳ כת׳) plene, והגלינים 3, 23 mit dem Waw copulativum zu schreiben. Einer Abweichung in den Vocalen begegnet man in מגדָל 2, 15, in מעֲשֵׂה

מקְשָׁה 3, 24, wo aber offenbar neben dem Kamez über dem Schin auch ein Segol daruntergesetzt worden, das dann wieder ausgestrichen ist, während am Rande לֿ׳; ja zu 5, 24 ist eine große Massorah, die zehn Wörter zusammenstellt, die blos ein Mal mit Pathach vorkommen, und darunter gehört unser מקשה, das hier ausdrücklich mit dem babyl. Pathach versehen ist. Diese Punktation gilt für mehrere Beispiele, wie יִצְחַק, נַשֵׁך, תושב und יַזְצַר, auch für unser System; andere, darunter מקשה, haben bei uns ein Segol, das aber, weil accentuirt, nach dem babyl. Systeme als Pathach erscheint. Auffallend ist der Ausdruck פשטין ציבחד, der für unsere ähnlich lautende Massorah Ezech. 6, 9. 18, 7 und 45, 12 paßt, wie denn die Massorah des Codex, welche zehn Worte angeben will und 13 aufzählt — הזונה unserer Mass. fehlt — nicht correct ist. Abweichend ist ferner ולמסתור 4, 6, das bei uns mit Pathach unter Mem lauten müßte, קשיתיו נקדש 5, 16, 5, 28, הבתות 7, 19, והמהגים 8, 19 mit Mappik im He. טבאל 7, 6 scheint mit Pathach über Alef punktirt zu sein, allein das ganze Wort ist auch mit Vocalen unter den Buchstaben versehen, und da hat Alef ein Kamez. יברכיהו 8, 2 lautet nach der Punktation über den Buchstaben mit Chirek über Jod und Beth mit Schewa, aber unten stehen die Vocale unseres Textes. Ich will abweichende Accentuationen nicht weiter hervorheben, wohl aber, daß im Cod. nach ואגמרן 9, 13 das Peßikzeichen steht und am Rande die Aufmerksamkeit noch besonders darauf hingelenkt wird. Auch Einzelnes, das entweder Schreibfehler oder im Abdrucke schlecht gerathen ist, wie das Dagesch im Resch von רציך 7, 8, das Zere über dem ersten Waw in והאזינו 8, 9, mag blos im Vorübergehn berührt werden. Wichtiger ist die Bestätigung der Erscheinung, daß bei zwei aufeinander folgenden Schewa der zweite Buchstabe mit Dagesch versehen wird, so ימשלו 3, 4 (wo Klein Pathach oder Segol über dem Schin wohl bloßer Schreibfehler ist oder Chatef-Pathach ausdrücken soll), ארצך 8, 8, המצפפים 8, 9, אלמנותיו (so plene) 9, 16. — Hohes Interesse bieten endlich die massorethischen Bemerkungen, jedoch es genügt auf dieselben als auf das Produkt einer eigenthümlichen massorethischen Gestaltung vorläufig hinzuweisen. Wenn uns das Ganze vorliegt, werden wir in dieser Massorah ein hochwichtiges Glied in deren geschichtlichem Organismus besitzen.

31. März 1874.

III.

Den zwei vorangegangenen läßt nunmehr Hr. Dr Str. ein drittes Specimen folgen. Indem er die acht Seiten von 55a bis 58b des Codex darbietet, so wiederholt er die eine Seite des ersten Specimen in verbessertem Abdrucke und fügt sieben neue Seiten hinzu. Das Ganze umfaßt das Stück im Jerem. von 2, 19 (אתה) bis 5, 15 (לשׁנו). Da uns die Veröffentlichung der ganzen ersten Hälfte in einiger Zeit in Aussicht gestellt wird, so mag auf dieses vorläufige Bruchstück nur kurz hingewiesen werden.

An Bestätigungen, Berichtigungen und neuen Wahrnehmungen läßt es auch dieses Stück nicht fehlen. Schon oben ist bemerkt, daß die Setzung eines Dagesch in den mit Schewa versehenen Buchstaben, welcher einem ebenso punktirten folgt, nicht blos auf Fälle beschränkt ist, in denen der dritte folgende Buchstabe ein schwacher, wie Alef oder 'Ain, ist, sondern durchgreifend Statt findet, und so finden wir auch hier nicht blos נִמְצְּאוּ (2,34), יִקְרְּאוּ (3, 17) תִּקְרְּאִי (19), תִּזְרְּעוּ (4, 3), אַשְׁמְּעָה (29), sondern auch מַחְשְּׁבוֹת (4, 19), was übrigens von Pinsker in seiner „Einleitung &c.“, S. 111 bereits ausgeführt worden. Hingegen weicht der Codex wiederum von der Punktation nach Ben-NaftHali, die er einige Male befolgt, ab, indem er nicht לִישראל, sondern mit uns לְיִשְׂרָאֵל liest (2, 31). — Andere Abweichungen in der Vocalisation hat bereits Pinsker besprochen, wie בֹשֶׁה für בֹשְׁת (2, 36, vgl. Einl. S. 91), מסבכו mit Dagesch (4, 7, vgl. Einl., S. 70), שֹׁמעת mit Cholem (Kamez bei uns, wie offenbar auch Kimchi, während das Thargum mit dem Codex zu lesen scheint, 4, 19, vgl. Einl., S. 61). Sonst will ich nur noch — mit Uebergehung unwesentlicher Dinge in Vocalisiren, Gebrauch der Lesemütter, den massorethischen Angaben — einzelnes Wichtigere herausgreifen. Der Codex liest 2, 26 כֹּהֲנֵיהֶם ohne vorhergehendes Waw, hat 3, 2 ein Khethib שאפים neben einem mit unserer Lesart übereinstimmenden Keri, hingegen V. 21 neben der unsrigen als Khethib noch ein Keri שְׁפָאִים, was die handschriftl. Randmass. für drei Stellen verlangt. In 5, 8 liest der Codex מיזנים ohne etwas von einem abweichenden Khethib zu bemerken. Unsere „Chillufin“-Liste weiß an allen diesen Stellen Nichts von der Differenz zwischen Madinchaë und Ma'arbaë, ebensowenig bis jetzt bekannt gewordene handschriftliche derartige Listen; auch Pinsker giebt keine Andeutung. Hingegen hat Norzi zu letzter Stelle die Bemerkung, das Wort werde „nach den Ma'arbaë“ mit Jod gelesen, aber mit Waw geschrieben;

ihm muß demnach bekannt gewesen sein, daß die Madinchaë anders verfahren', und seine Angabe wird durch unsern Codex bestätigt und erklärt.

Noch zwei Punkte mögen nicht mit Schweigen übergangen werden. Wir begegnen hier 3, 17 wiederum einem הִהִוא, einer Schreibweise, welche, wie schon in Urschrift S. 236 nachgewiesen worden, in dem babyl. Codex für die Propheten festgehalten worden, während sie in unserm Texte auf den Pentateuch beschränkt ist. Seltsamer Weise ignorirt Pinsker diese Variante, ja er will sie sogar an zwei Stellen: Jes. 39, 1 und Ezech. 26, 17, die er selbst abdruckt, als bloßen Schreibfehler ansehen (Einl. S. 52 u. 53, 66 u. 75, vgl. diese Ztschr. Bd. II. S. 141 f.). Unsere Stelle bietet einen neuen Beleg. Auf die kritische Bedeutung dieser Variante ist schon genügend hingewiesen. — Für eine zweite schon bekannte sehr interessante Eigenthümlichkeit der babylonischen Vocalisation bietet gleichfalls das neue Specimen einen weiteren Beleg zugleich mit einer richtigen Massorah. 4, 8 ist nämlich ממנו punctirt, und die Randmassorah bemerkt, das Wort (in der Bedeutung „von uns", im Gegensatze zu der „von ihm", welches dort ממנו, gleich unserm ממנו lautet) komme so 24 Male vor. Nun war schon früher nachgewiesen, daß diese bereits von den Alten angegebene Variante, weil in unklaren Ausdrücken besprochen, bis jetzt mißverstanden werden mußte; eine briefliche Mittheilung Pinsker's, welche auch der Randmassorah gedachte, führte erst zur Aufhellung des thatsächlichen Verhältnisses (vgl. Kerem Chemed, Bd. IX (1859) S. 69 ff. und Urschrift S. 487). In diese Mittheilung Pinsker's hatte sich jedoch der Irrthum eingeschlichen, als gebe die Mass. die Zahl 22 an, und Pinsker selbst (Einl. S. 2) bezieht sich lediglich auf die Abhandlung in K. Ch., ohne die Zahl zu berichtigen. Nun haben wir die genauere Angabe, wenn auch freilich die Stellen nicht einzeln aufgezählt sind. Hr. Dr. Strack, der in seinen Prolegomena die 22 Stellen nachgewiesen (vgl. oben S. 132), hat nunmehr noch zwei weitere aufzusuchen.

Genug, für die Textesgeschichte bietet die volle Eröffnung dieser Quelle eine sehr schätzenswerthe Bereicherung, und wir sehen daher der treuen Herausgabe des Codex, wie wir sie mit Zuversicht von Hrn. Dr. Str. erwarten dürfen, mit Begierde entgegen.

9. Sept.

28. Heinrich IV. und R. Josua b. Korcha.

Von R. Kirchheim.

Von Henry IV. wird bekanntlich erzählt, daß einst die Gesandten in sein Cabinet eintraten, während er auf allen Vieren kriechend mit seinem Kinde spielte; als sie sich entfernen wollten, rief er ihnen zu: Habt Ihr Kinder? Da sie nun dies bejahten, so sagte er: tretet nur herein, vor Euch habe ich mich nun nicht zu schämen.

Aehnliches wird in Jalkut zu Ps. § 846 folgendermaßen erzählt. Es hatte Jemand testirt, daß sein Sohn ihn nur dann beerben könne, wenn er ein Narr werde. Rabbi[1]) und R. Josua b. Jehuda konnten sich diese sonderbare Klausel nicht erklären und gingen zu R. Josua b. Korcha, ihn darüber zu befragen. Beim Eintritt in sein Haus erblickten sie ihn in derselben spielenden Lage, wie die eben erzählte, und sie zogen sich zurück. Als sie ihm nachher die Frage vorlegten, erwiederte er lachend: Euere Frage habe ich soeben vor Eueren Augen gelöst; wer Kinder hat, geberdet sich zuweilen wie ein Narr.

Diese Erzählung hat Jalkut dem Mid. Tillim entnommen, sie befindet sich aber nur in meinen handschriftlichen Zusätzen und ist auch da correcter. Im J. fehlt auch ריב״ק בן מאה שנים nach העלה ניבין[2]). Hingegen steht auch hier מרגע für מרקד.

29. Der Blinde in dem biblischen und rabbinischen Schriftthume.

Als einen Beitrag zur Festschrift: „Das Blinden-Institut auf der hohen Warte bei Wien", welche den Mitgliedern des ersten europäischen Blindenlehrer-Congresses gewidmet worden, hat der geachtete Gelehrte Hr. M. Friedmann in Wien eine Abhandlung unter obigem Titel geliefert, von der mir ein „Separatabdruck" (IV u. 60 S. gr. 8) vorliegt. Sie ist ein schöner „Beitrag zur jüdischen Alterthumskunde", wie sie der Verfasser mit Recht bezeichnet. Sie behandelt in kundiger und sinniger Zusammenstellung der einschlägigen in Bibel, Thalmuden und Midraschim vorkommenden Aussprüche ihren Gegenstand unter folgenden Rubriken: I. Die vier Hauptgebrechen des Menschen; die zwei äußerlich bemerkbaren Gebrechen; das Auge; das Augenlicht; Krankheiten und abnorme

[1]) In Jalkut fehlt dieser, während dann doch meistens im Pl. gesprochen wird. G.

[2]) Es ist demnach das ארמר in Jalkut zu streichen. G.

Bildungen des Auges; Ursachen von Blindheit und Augenkrankheiten; Diätetik und Therapie. II. Die Blindheit; Verbreitung der Blindheit und Augenkrankheiten beim jüdischen Volke; Characteristik des Blinden; der Blinde gegenüber den Gesetzes- und Religionsnormen; humane Behandlung des Blinden; der Einäugige; Gleichnisse und Sprüchwörter mit Bezug auf Blinde. Anhang: Blinde, die in Bibel und Thalmud vorkommen.

Bei den Zwecken, denen die Quellen dienen, und bei deren schriftstellerischer Anlage werden selbstverständlich die eben rubricirten Gegenstände nur gelegentlich erwähnt, ganz allgemein besprochen und vielfach nach im Umlaufe befindlichen Sagen und herrschenden Volksvorurtheilen behandelt. Auch davon Kenntniß zu erlangen durch eine erleichterte zusammenfassende Uebersicht ist von Werth, nur muß der Verlockung widerstanden werden, die einzelnen abgerissenen Aussprüche zu sehr zu pressen; sie dürfen nicht höher veranschlagt werden, als es solchen gelegentlichen Aeußerungen mit schwebender Geltung zukommt. Nur eine Gattung von Aussprüchen ist als beabsichtigte schärfer zu fassen, nämlich die halachische, die religionsgesetzlichen Entscheidungen, welche in Betreff des Blinden festgestellt und ernstlich discutirt worden. Hier befinden wir uns aber wiederum auf dem sehr schlüpfrigen Gebiete der thalmudischen Kritik, welche die Sonderung der Quellen-Bestandtheile, die Beachtung der verschiedenen Zeiten und der in ihnen herrschenden Standpunkte, der geschichtlichen Entwickelung und der angestrebten Harmonisirung unter den nothwendig aus den verschiedenen Grundsätzen hervorgehenden Abweichungen verlangt. Ein drittes Moment verdient noch besonders in's Auge gefaßt zu werden, nämlich der sprachliche Ausdruck, er nämlich bildet den festen Kern in allen noch so gelegentlich beigebrachten Aeußerungen und gibt in scharfem Gepräge die innere Anschauung wieder. Gerade in diesem Punkte ist die Arbeit des Hrn. Fr. etwas mangelhaft.

Wir tadeln und beklagen es nicht, daß Hr. Fr. auf die Worte, die in dieser Literatur für den „Blinden" gebraucht werden, also in der Bibel עִוֵּר, in dem nachbibl. Schriftthum des aram. סומא, gar nicht eingegangen ist. Das Etymologisiren ist gefährlich und führt leicht zu unbegründeten, ja abenteuerlichen Annahmen. So ist wohl der Versuch von Gesenius, עִוֵּר mit dem chald. עוּר, Stäubchen, in Zusammenhang zu bringen, gewiß verfehlt. Angemessener erscheint mir, es mit עוֹר, Haut, zu combiniren, indem man sich das

Auge des Blinden (wie) mit einem Häutchen bedeckt denkt, so daß die Sehkraft nicht durchdringen kann. Daher wird dann der Gegensatz: sehend machen, durch פקח ausgedrückt, welche Bed. dem Verbum in der Bibel durchgehends eignet — mit Ausnahme der einzigen Stelle Jes. 42, 20, wo es dem Tauben die Ohren öffnen bedeutet; — denn פקח heißt eigentlich die Bedeckung hinwegräumen, so daß der bedeckte Gegenstand sichtbar wird. So kommt מפקח את הגל (o. בגל) vor, einen Schutthaufen wegräumen, in Mischnah Peßachim 8, 6. Joma 8, 7. Rosch ha-Schanah 4, 8. Oholoth 16, 4 (vergl. auch Tharg. Koheleth 3, 5). Daher ist denn auch פִּקֵּחַ in Exod. 4, 11 der richtige Gegensatz zu עִוֵּר und nicht minder heißt יעור פקחים Ex. 23, 8: macht blind die Sehenden, was dort, von der Bestechung gesagt, allerdings bildlich aufzufassen ist, ohne deßhalb die wörtliche Auffassung aufzugeben. Wenn der Deuteronomiker 16, 19 das Bild halb auflösend, dafür setzt יעור עיני חכמים, so beweist er durch die Beibehaltung der einen Hälfte des Bildes, daß er das ihm vorliegende פקחים ebenso auffaßt, aber durch Verwechslung desselben mit חכמים lediglich den Sinn deutlicher machen wollte, weil er bei dessen Festhaltung ein Mißverständniß, die buchstäbliche Auffassung der bildlichen Redensart, fürchtete. Daraus nun hat sich erst die abgeleitete Bedeutung: vorsorgen, Bedacht nehmen, für das Zeitwort festgestellt, wie Mischn. Schabb. 23, 4 und für das Hauptwort: klug in M. Schabb. 16, 5. Khethub. 12, 2. 13, 8. Nasir 2, 5. Baba bathra 5, 7. und selbst von Thieren wie vom Hunde, M. Tohoroth 3, 8., daher als Gegensatz zu שׁוֹטֶה oder טִפֵּשׁ dem Unverständigen und Thörichten — auch טפש heißt ja ursprünglich: bedeckt sein, — wie M. Niddah 6, 14. Bab. Schabb. 152 b f., und überhaupt gegenüber allen Unzuverlässigen, als welche besonders „Taubstumme (חרש), Thoren und Kleine (Unmündige)" gelten, wie M. Baba kamma 4, 4. 6, 4. Meilah 6, 2. Tohoroth 3, 6. oder „Taubstumme, Thoren, Blinde und Geistgestörte", wie M. Niddah 2, 1. Vorzugsweise wird der Taubstumme als unzurechnungsfähig betrachtet und ihm gegenüber der Hörende und Sprechende ein פקח genannt, wie M. Jebam. 13, 8. 10. 14, 1. 3. 4. Gittin 2, 6., und wird demnach im Späthebr. das Verbum im Nithpael für wieder hörend werden gebraucht, wie M. Gittin 2, 6. Baba kamma 4, 4. Thoß. Sanh. c. 5 (vgl. Jes. 42, 20), während für „wieder sehend werden" an erster und letzter Stelle נתפתח gebraucht wird. Allein dies gilt blos von dem Nachbiblischen, und gerade umgekehrt

ist der biblische Sprachgebrauch Jes. 35, 5, und selbst der späte Bammidbar rabba c. 18 hat: אחד פקח ואחד סומא. Blicken wir auf diese sprachliche Entwickelung zurück, so ist offenbar gar keine Berechtigung dafür vorhanden, in dem פקח Exod. 4, 11 etwas Anderes als den Gegensatz zu עור zu sehen, und muß selbst die Annahme des Schemoth r. z. St. wie Aben Esra's, des Proselyten Isaak beim Glossator zu Bechor Schor, Mendelssohn u. A., das., als bilde es auch den Gegensatz zu חרש, abgewiesen, vielmehr an der Auffassung der Thoß. Chagigah 26 [1]) festgehalten werden, wonach שם פה den Gegensatz zu dem Stummen (Gebundenen, an der Zunge Gelähmten, אלם) und dem Taubstummen bildet und פקח lediglich zum Blinden. Ich kann daher mit der abweichenden Auseinandersetzung des Hrn. Fr. (S. 48 Anm. 1) durchaus nicht übereinstimmen. Von irrigen Voraussetzungen ausgehend, will er פקח in Ex. 4, 11 mit „lahm" wiedergeben, indem er es nämlich פסח gleichstellt. Wenn er dies damit rechtfertigt, daß „gleiche etymologische Bedeutung beiden Wurzeln zu Grunde liegt", so klingt das ziemlich unverständlich und soll wohl am Ende die Annahme verschleiern, daß man פקח in פסח zu verbessern habe. Allein dieser Aenderungsvorschlag hat durchaus keine genügende Veranlassung; es war dem Schriftsteller ja hier durchaus nicht um die Aufzählung aller Hauptfehler zu thun, kaum ist die Blindheit mit ihrem Gegensatze hier wohl angebracht, wozu also noch die Lahmheit hineinconjiciren? Hr. Fr. will eine Stütze in einer Midraschstelle, nämlich zu H. L. 7, 5 finden, wo angegeben wird, die Anklage des Moses vor Pharao sei dadurch vereitelt worden, daß die Ankläger stumm, taub, blind und lahm geworden seien. Allein Hr. Fr. muß selbst zugeben, daß die älteren Quellen, allen voran Mechiltha Amalek (Jithro) c. 1 und jer. Berachoth c. 9, von den Lähmungen Nichts wissen, deren Hinzufügung im Midr. zum H. L. daher blos eine spätere weitere Ausschmückung der Legende ist, ohne einen Beleg im Bibelverse vorauszusetzen. Wenn nun auch nicht zu verkennen ist, daß, wo es sich überhaupt darum handelt, die Gebrechen der Menschen aufzuzählen, die vier genannten oder auch besonders die zwei körperlich sichtbarsten, Blindheit und Lahmheit

---

[1]) Die Thoß. beziehen sich auf Bereschith r. ohne nähere Angabe; nun wird c. 1 zwar unsere Stelle angezogen, aber doch nicht in dem Sinne, den Thoß. hervorheben.

neben einander vorkommen, wie Hr. Fr. genügend belegt [1]), so wäre doch hier zur Erwähnung des Lahmen keine Veranlassung.

Der nachbiblische Ausdruck für „blind" ist, wie bemerkt, neben dem althebräischen und gebräuchlicher als dieser der aramäische סמא, wovon auch Piel blenden und Nithp. blind werden, von Menschen, und Nifal vom Auge gebraucht (M. Sebachim 7, 5, Bechoroth 5, 5, vgl. auch Thoss. Baba mezia c. 6: סמוּרוּת עיניהם). Es scheint nach manchem thalm. Sprachgebrauche in Sätzen wie סמוי מן העין und סמי מכאן ursprünglich zu bedeuten: (dem Anblicke) entziehen, verdecken, und so dürfte auch das aram. סימתא, Schatz, eig. Verborgenes (מטמון), damit in Zusammenhang stehen. Interessanter aber und zur Erklärung eines bisher dunkel gebliebenen Wortes dienend ist die Wahrnehmung, wie im Aramäischen die verschiedenen Gebrechen zuweilen die Bezeichnung von einander entlehnen. Schon daß verwittwet im hebräischen, אלמן und אלמנה, mit אִלֵּם, stumm zusammenhängt, im Syrischen dafür auch ܡܣܘܪܐ (Didascalia 64, 13) und ܐܠܡܘܪ vorkommt (Carm. Nisib. 1, 37), wo demnach verwittwet und blind zusammengestellt wird, beweist, daß diese Hauptgebrechen bei der Anwendung auf damit in Vergleich gebrachte Lebensverhältnisse und Seelenstimmungen mit einander alterniren. Aber noch bestimmter giebt sich dies kund, wenn der Syrer ܡܣܡܝܐ für צולע Gen. 32, 51. setzt, also den gemeinhin für blind gebrauchten Ausdruck auf den Hinkenden, Lahmen anwendet. Das nun ist auch wohl das noch unerklärte אבן מסמא, das M. Chelim 1, 3, Sifra Mezora, Sabim, Sifre Anf. und sonst vorkommt; es ist der Stein des Hinkenden, der dem durch einen Hüftenbruch an einer Seite Schwankenden beim Sitzen zur Stütze dient.

Auch sonst verlangen die vielen hier in Betracht kommenden Ausdrücke noch genaue Vergleichung mit dem Sprachgebrauche der verwandten Dialekte, durch welche mannichfache Berichtigungen und gesicherte Bedeutungen sich ergeben.

Wie zu erwarten, ist hingegen der Abschnitt über das Verhältniß des Blinden in Betreff seiner religionsgesetzlichen Befugnisse und Verpflichtungen mit ebensoviel Sachkenntniß wie kritischem Blicke behandelt (S. 30—35 nebst Anmerkungen 51—83 S. 56 f).

---

[1]) So auch M. Peah Ende, und ist daselbst wohl לא חגר, weil es neben dem späteren ולא פסח tautologisch ist, nicht mit Fr. (S. 57 Anm. 88) zu streichen, sondern eher in לא חרש zu emendiren.

Die subtilen Untersuchungen, in welche einzugehen wäre, wenn manche abweichende Auffassung begründet werden sollte, verbieten es mir, diese am Ende doch untergeordneten Gegenstände weiter zu verfolgen. Im Allgemeinen glaube ich nur bemerken zu müssen, daß überall weniger von geistiger und moralischer Unzurechnungsfähigkeit des Blinden gesprochen wird, als vielmehr von seiner Unzuverlässigkeit wegen seines mangelnden Gesichtssinnes; R. Juda betont dessen Unfähigkeit allerdings schärfer, aber wir müssen sehr wohl die wirkliche Ansicht der älteren Lehrer unterscheiden von der Ausführung, welche derselben von den folgenden Lehrern gegeben wurde. Denn Juda's wie der andern Gelehrten Ansichten wurden in den späteren Verhandlungen juristisch zugespitzt, mit schroffer Consequenz verfestigt, die Methode künstlicher Schriftbelege für sie angewendet. So angesehen, würde manche Behauptung Fr.'s eine Modifikation erfahren müssen. Wie schwebend das Urtheil der Thalmudisten, namentlich zu verschiedenen Zeiten, über die religionsgesetzliche Stellung des Blinden war, beweist der Umstand, den Hr. Fr. gleichfalls erwähnt, daß bald die Mischnah ihn nennt und die Gemara ihn gestrichen haben will oder umgekehrt. Zu dem von Hrn. Fr. Mitgetheilten ist auch hinzuzufügen die große Unsicherheit, welche über den im M. Chagigah Anf. und den sich anschließenden Stellen behandelte Verpflichtung des Blinden zur Wallfahrt herrscht. Meine Abhandlung darüber in Ozar nechmad III. S. 8 ff. scheint Hrn. Fr. unbekannt geblieben zu sein.

Das Büchlein bietet noch sonst reichen Stoff an sinnigen Bemerkungen, die hervorzuheben sind, wenn auch andererseits manche rasche Combination zu beschränken ist. Wir begnügen uns, auf die Parallele zu dem mehrfachen Spruche der Evangelien: Wenn dein Auge dich ärgert, reiße es aus, deine Hand, haue sie ab (Matth. 5, 29 f. 18, 9, Marc. 9, 43 ff.), hinzuweisen, die Fr. (S. 14 f. und Anm. 116 S. 53) aus der Thoßeftha Baba kamma c. 9 (jer. das. c. 8) beibringt: האומר סמא את עיני שמזיקתני קטע את ידי שמזיקתני, während in der Mischn. c. 8 Ende und im Babli das prägnante שמזיקתני fehlt. — Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Blindheit als eines der schwersten Uebel betrachtet wurde. Wenn jedoch Hr. Fr. darauf die Vorschrift der Morgen-Benediction bezieht: Gelobt sei Gott, der „die Augen der Blinden öffnet," aus ihr auch den Schluß ziehen will, „daß beim alten jüdischen Volke Augenkrankheiten und Blindheit häufiger vorgekommen sein mögen,

als andere Gebrechen", damit noch ferner das biblische Gebot in Verbindung bringt, „vor keinen Blinden irgend einen Anstoß zu legen" (Lev. 19, 4), wie die Aufnahme unter die Verwünschungen: „Verflucht, wer einen Blinden auf dem Wege irre führt" (Deut. 27, 18, Fr. S. 21 f. und Anmm.): so sind dies insgesammt unbegründete Behauptungen. Die Morgenbenediction bezieht sich auf die Betrachtung, daß dem Schlafenden das Auge geschlossen, er wie blind ist, und ihr schließt sich in ähnlicher Weise das Lob Gottes an, der die Nackten bekleidet, die Gefesselten löset, die Gebeugten aufrichtet. Der Ermahnung, dem Blinden keinen Anstoß in den Weg zu legen, geht in gleichem Sinne dies voran, dem Tauben nicht zu fluchen; der Fluch aber über den, der einen Blinden irre führt, gehört zur Classe der Verwünschungen gegen Vergehen, welche, weil im Verborgenen oder gegen Wehrlose begangen, sich der menschlichen Strafe entziehen.

Diese Hinzufügungen und Berichtigungen sollen jedoch nur beweisen, daß die Behandlung im Ganzen eine sehr ansprechende ist, und sie wollen nicht als Tadel, sondern als Ausdruck meiner wahren Befriedigung an dem Büchlein gelten.

11. Sept.

NS. vom 16. Oct. Erst jetzt ist mir die ganze Festschrift, welcher die bisher besprochene Abhandlung einverleibt ist, zugekommen; die Abhandlung des Hrn. Fr. nimmt dort S. 81 – 139 ein, das Ganze umfaßt 144 Seiten und ist von sieben lithographirten Tabellen begleitet. Auf den weitern literarischen Inhalt der Festschrift einzugehen, liegt außer unserm Zwecke; aber herzerquickend und geisterhebend wird es für jeden Leser sein, sich von dem hochherzigen Sinne und der Opferwilligkeit der Wiener zu unterrichten. Wo das Herz gesund ist, da kann auch die frische Geistesentwickelung im religiösen Gemeindeleben nicht zurückgehalten werden.

30. Die Bibel, mit besonderer Beziehung auf die Schule.

Zwei eigenthümliche Schriftchen liegen uns vor. Das eine führt die Aufschrift: Ein kritischer Gang durch die heiligen Schriften der Juden oder neue Betrachtungen über das alte Testament und die Bibel überhaupt. Mit vielen auffälligen Citaten versehen. Von Junius, jr. (Zürich. Verlags-Magazin 1873. 40 Seiten kl. 8.), das zweite: Das Judenthum in der Schule. Ein pädagogischer

Bericht für Eltern, Lehrer und Alle, denen die moderne Erziehung nicht gleichgiltig ist. Von Richard Wägner jr., Verfasser mehrerer zukunftsfreiheitlicher Schriften (das. 24 S.). Beide sind wohl aus einer Feder geflossen, und die Namen, welche dem Verfasser beigelegt werden, sind blos andern Schriften entlehnt, die in ähnlichen Gedanken, aber auf andern Gebieten sich bewegen.

Die Schriftchen beurtheilen vom Standpunkte eines hausbacknen Menschenverstandes die biblischen Schriften und deren Brauchbarkeit für die Schule. Einen solchen nüchternen Verstand, wenn er ein gesunder ist, wie er unserm Verfasser sicher nicht abgesprochen werden kann, wollen wir wahrlich nicht vornehm abweisen, nur halten wir ihn nicht für ausreichend, um eine so bedeutsame culturgeschichtliche Erscheinung voll zu würdigen. Freilich ist der Christ in einer ungünstigern Lage bei der Beurtheilung dieser Schriften. Ihm sind sie lediglich als Schriften zur Entwickelung der Glaubens- und Sittenlehre übergeben, und wenn sie ihm da neben Herrlichem auch Schattenseiten zeigen, so empört er sich dagegen, wenn er seine Vernunft nicht gefangen gegeben, und er fragt trotzig: wozu diese Judenschriften? Dem Juden sind sie die Zeugnisse der großartigen Geistesentwickelung, welche in seinem Stamme und seiner Genossenschaft sich vollzogen, und sie bleiben ihm auch mit Einschluß der schwächeren geschichtlichen Uebergänge ein köstliches Gut, ein Erbe aus dem großen Gange der Zeiten, das ewige Lebenskraft enthält, wenn es auch nicht von Vergänglichem frei ist.

Wir werden daher die harte Behandlung, welche die biblischen Schriften von dem Verfasser erfahren, wenn wir sie auch nicht unparteiisch gerecht finden, namentlich nicht in dem höheren culturgeschichtlichen Sinne, doch milder zu beurtheilen haben, zumal wenn wir sehen, daß er für Bedeutendes und Sinniges in ihnen sich wohl sehr empfänglich zeigt, wie wir auch am Schluße der ersten Schrift lesen: „Indem wir die heiligen Schriften der Juden einer Kritik unterzogen, wollten wir dieselben durchaus nicht verächtlich machen; wir suchten blos nachzuweisen, daß der Nimbus, mit dem sie häufig umgeben werden, keine Berechtigung hat. Wir wünschen sehr, daß man auch in der Bibel einmal die Spreu vom Weizen sondere, das Unhaltbare aufgebe und das Werthvolle um so sicherer stelle. Damit würde dem noch immer ehrwürdigen Buche ein größerer Dienst geleistet, als durch seine einseitige Vergötterung, die in unseren Tagen geradezu lächerlich geworden".

Schärfer noch zieht der Verfasser in der zweiten Schrift zu Felde gegen den fortdauernden Unterricht in der biblischen Geschichte. Und hier müssen auch wir offen gestehen, daß hier ein wunder Fleck auch für die Bekenner des Judenthums ist. Denn es bleibt immer bedenklich, wenn in die Kindesseele nicht blos kritisch sehr Beanstandetes als Thatsache, und zwar als heilige, als Lehrsaat gelegt wird, sondern auch Thatsachen und Lehren, die nicht frei von sittlichem Anstoße sind, bald als Anleitung für's Leben gegeben oder doch Männern beigelegt werden, für die die höchste Verehrung verlangt wird. Auch ich bekenne mich daher ohne Scheu zur Ansicht, daß der Unterricht in der biblischen Geschichte auch für die Kinderwelt unter den Juden einer sehr wesentlichen Umgestaltung, namentlich der Beschränkung im Inhalt und Umfang, bedarf, daß die genauere Bekanntschaft mit derselben dem Zeitpunkt größerer Reife vorbehalten bleibe, zu welchem dann auch alsbald zu einer unbefangeneren Auffassung angeleitet werden kann.

Die Gründe, warum der Verfasser sich in seiner Betrachtung auf die jüdische Bibel beschränkt und sie nicht auch auf das „neue Testament" ausgedehnt hat, sind allerdings nicht ausreichend; die vielfachen Verhandlungen über dieses konnten ihn der Arbeit nicht überheben, da man noch ungescheuter mit dem „alten Testamente" verfahren ist und das „neue" von Keinem mit der Derbheit und Rücksichtslosigkeit behandelt worden, die des Verfassers Eigenart ist. Doch soll damit nicht der Vorwurf gemacht werden, daß der Verfasser nach der Seite hin etwa sich verhüllen wolle; er spricht gelegentlich ebenso unbefangen von „neutestamentlichen Wundererzählungen und dunklen Epistel-Abschriften", er freut sich dessen, daß „Renan die ganze Geschichte mit Bethlehem (als Geburtsort Jesu) für ein Märchen erklärt, das nachträglich erfunden wurde; wozu? ist leicht zu denken (als Erfüllung einer Weissagung im Propheten Micha)". Er sagt nicht minder: „Ich gebe gerne zu, daß das Judenthum (will sagen: die göttliche Verehrung der jüdisch-biblischen Schriften) nicht allein als Ursache der religiösen Stagnation zu denken. Es ist ja bekannt, was in dieser Beziehung das Christenthum, oder richtiger das confessionelle Kirchenthum, geleistet hat." Doch sieht man schon aus dem letzten Satze, daß der Verfasser mit dem Christenthum säuberlicher verfährt.

Jedoch es gilt hier nicht ein ausführliches Urtheil abzugeben und zu begründen; dafür bieten die Schriftchen inhaltlich zu wenig.

Aber Zeichen der Zeit sind sie, und als solche verdienen sie Beachtung.[1])

16. Oct.

31. Herxheimer's Glaubens- und Pflichtenlehre für israelitische Schulen.

Das in der Ueberschrift genannte Büchlein liegt in der zweiundzwanzigsten Auflage vor (Leipzig. Roßberg: 1873. VIII und 148 Seiten kl. 8). Das Büchlein erfreut sich eines Erfolges, wie er einer Schrift auf jüdischem Gebiete, und sei sie selbst ein Schulbuch, selten zu Theil wird; ein solcher Erfolg muß aber auf wahrer Verdienstlichkeit beruhen. Diese Zeitschrift enthält sich sonst der Besprechung von literarischen Arbeiten, die mehr den pädagogischen als den wissenschaftlichen Aufgaben gewidmet sind. Sie will auch mit dieser keine Ausnahme machen, wenn sie auch ihre weite Verbreitung und ihren andauernden Gebrauch ihrer vorzüglichen Gediegenheit verdankt, der besonnenen Maßhaltung, dem umfassendsten Inhalte in knappster, aber faßlicher Form, indem sie neben der eigentlichen Religionslehre noch ein reiches hebräisches Spruchbuch und eine kurze biblische Geschichte enthält. Aber meine Freude mag ich nicht unterdrücken, daß es dem durch Tüchtigkeit, Geradsinn, treufleißiges und bescheidenes Wirken so rühmlich ausgezeichneten Verfasser vergönnt ist, ununterbrochen die Früchte seiner Thätigkeit zu genießen. „Vielleicht, sagt er am Schlusse des vom 27. Febr. d. J. datirten Vorworts zur neuesten Auflage, ist es mir in meinen alten Tagen noch vergönnt, die (25.) Jubel-Auflage des Werkchens zu erleben"; möge ihm diese schöne Hoffnung sich erfüllen!

17. Oct.

32. Joel's neueste schriftstellerische Versuche.

Hr. Dr. Joel in Breslau hat sich veranlaßt gesehen, zwei der dortigen Religionsschule bestimmte Programme, von denen das eine nicht zum Abdrucke gelangt ist, das andere nicht genügende

---

[1]) Ein in demselben Verlage erschienenes Heft: Das Leben Jesu. Für das Volk bearbeitet von Dr. Friedrich Mook. 1. Theil B. Die Dogmen der Vorgeschichte (106 Seiten). — A. Die Jugendgeschichte, ist mir nicht zugekommen — liegt außerhalb des Kreises dieser Blätter und findet daher in ihnen keine Besprechung.

Verbreitung gefunden hat, vereint als besondere Brochure herauszugeben: Notizen zum Buche Daniel. Etwas über die Bücher Sifra und Sifre. (Breslau. Skutsch. 1873. 41 Seiten gr. 8.) Was die erste, bisher ungedruckte Arbeit betrifft, so möchte ich fast vermuthen, daß Viele des Glaubens leben werden, die Wissenschaft hätte keine Einbuße erlitten, wenn sie ungedruckt geblieben wäre. Mit Behauptungen wie für צבא in Daniel 8, 12 sei צדא zu lesen, dieses sei aramäisch für משרבים gesetzt, und indem פשע dem שקוץ entspreche, so sei hier die sonst übliche Phrase wiederzufinden, in הדר מלכות 11, 20 sei eine lautliche Anspielung auf Heliodor, in נבזה V. 21 sei Epiphanes, in נאין לו, 9, 26 Onias, in קצין, 11, 18 Scipio oder gar in קצין חרפתו לו Cornelius Scipio lautlich angedeutet, das Abiesdie, das die 70 Dan. 1, 3 für אשפנז setzen, oder Abriesdie, wie in den Ausgaben des Hieronymus steht, müsse etwa „von rechts zu links gelesen werden, vielleicht רצוץ ערוה oder doch ähnlich" — mit solchen Behauptungen kritisch zu verhandeln, dürfte sich wohl kaum der Mühe lohnen. Von solchen Abenteuerlichkeiten hält sich nun freilich die zweite Abhandlung frei. Daß בי רב auch hie und da das Lehrhaus schlechtweg bedeutet, ein eintägiger בר בי רב, ein unreifer Schüler ist, ist so bekannt, daß es überflüssig war, es nachzuweisen. Hingegen ist es wohl nur eine Selbsttäuschung des Hrn. Dr. Joel zu Gunsten seiner Hypothese, wenn er (S. 29) unter בי רב Chethuboth 62, 6 stillschweigend die Schule Akiba's verstanden wissen will, da ja kurz vorher dasselbe בי רב von der Schule gebraucht wird, wohin Rabba's Sohn zieht, also dem Worte blos der allgemeine Sinn eignet: das Haus eines Lehrers, gleichviel, welcher gerade damit gemeint sein mag. Sehr zweifelhaft hingegen ist, ob תנא דבי רב einfach bedeutet: das im Lehrhause Gelehrte. Wenn Chullin 66 a. die Ansicht, welche in der 65 a. mitgetheilten Baraitha schlechtweg als תנו רבנן gegenüber der abweichenden Meinung des „Thenna debe R. Ismael" angegeben ist, mit „Thenna debe Rab" bezeichnet wird, so ist selbst für diese Stelle noch sehr ungewiß, ob unter letzterem Ausdrucke gemeint ist die im Lehrhause geläufige, weil allgemein als gültig anerkannte Lehrmeinung. Raschi daselbst scheint sich zwar dieser Deutung zuzuneigen, und deßhalb auch die Bezeichnung „Sifra debe Rab" für die Baraitha-Sammlung Sifra zum Leviticus dahin zu erklären. Aber gerade aus dieser Stelle stellt sich auch heraus, daß die letztere Erklärung jedenfalls unrichtig ist, denn in

unserm Sifra (Schemini Perek 5 § 7—9, ed. Weiß 50 b.) befinden sich beide Ansichten neben einander, und zwar beide, ohne daß sie abweichenden Autoritäten beigelegt werden, die des be R. Ismael nämlich in den Worten אין לי אלא אלו מנין .... אף כל כיוצא בו מותר, während die Stelle מה ת״ל למינהו .... את האר זבונית dem be Rab entspricht. Von Akiba aber ist hier gar keine Rede.

Das Verhältniß des Sifra zu Ismael und zu Rab und gar das des Sifre zu beiden ist eine Frage, die weit tiefer erfaßt werden muß, als daß sie durch solche rasche Einfälle entschieden werden könnte.

20. Oct.

33. Jellinek's „Bet ha-Midrasch".

Von der Sammlung später „kleiner Midraschim und vermischten Abhandlungen aus der ältern (?) jüdischen Literatur", welche Hr. Dr. Jellinek unter dem oben angegebenen Titel erscheinen läßt, ist uns nun ein fünfter Theil übergeben worden, welcher „25 kleine Midraschim oder midraschartige Stücke" enthält (Wien. Winter. LXIV und 208 Seiten. 8.). Ueber den Werth dieser gehalt- und gestaltlosen Produkte einer spätern Zeit dürfte gar Mancher sich mit dem Hrn. Herausgeber im Widerspruch fühlen. Es gebrach dieser Zeit nun einmal an aller schöpferischen Kraft, und wenn sie dennoch schuf, so brachte sie ganz Unselbstständiges hervor, das von keinem Gedanken durchgeistet war und dem keine poetische Anlage Anmuth der Form verlieh, während die religiöse und die ethische Anschauung eine ungesunde war. So dürften denn Viele glauben, daß wir kaum eine Einbuße erlitten hätten, wenn diese Stücke nicht in die Oeffentlichkeit getreten wären, zumal ein guter Theil davon schon gedruckt war, nur etwa in selten gewordenen Ausgaben, ein anderer in andern Sprachen ganz zugänglich ist und hier nur in's Hebräische übersetzt erscheint, wovon einige Stücke sogar erst jetzt zum Zwecke dieser Sammlung neu übertragen wurden. Hr. J. ist, wie gesagt, nicht der Meinung und hielt die Herausgabe für wichtig genug. Jedenfalls hat er auch diese Sammlung mit Einsicht und Geschmack ausgestattet.

Es sind von dem Herausg. nöthige Nachweisungen gegeben, obgleich man, um die Stücke in den Gesammtorganismus der Hagadah einzufügen, noch reichere Parallelen, namentlich mit älteren

Midraschim, wünschen möchte, jedenfalls aber die Stellenangabe für biblische und thalmudische Citate verlangen durfte. Anderswo vermißt man auch angemessene Hinweisungen auf bereits gemachte Untersuchungen. So wäre zu S. 56 zu bemerken gewesen, daß die dort angegebenen Gebetformeln wie auf S. 87 (vgl. 205) die Ignorirung der zweiten Festtage auf palästinischem Ursprung, jedenfalls auf Abhängigkeit von älteren palästinischen Quellen hinweist. Wenn S. 71 זה (Ps. 68, 9) „brennen" gedeutet wird nach Dan. 3, 19 (lies: עלדי חזה), so hätte darauf hingewiesen werden sollen, daß diese Erklärung vielfach bei den rabbinischen Exegeten wiederkehrt (diese Ztschr. Bd. IX S. 311 und Anm. 1). Auch über den apokryphen Elasar ben Arach (S. 73) durfte man eine Hinweisung auf diese Ztschr. Bd. IX S. 48 Anm. 2 erwarten, ebenso bei der Deutung von כזיב (Gen. 38, 5) mit „aufhören" (S. 103) auf Urschrift S. 462, bei den abweichenden Ansichten über den Werth der Gelübde (S. 104 vgl. 125) auf diese Ztschr. Bd. I S. 56 und Anm. — Die Ergänzung in Jalkut nach der Salonikier-Ausgabe (S. 207 f.) ist vollständig bereits in dieser Ztschr. Bd. X S. 126 abgedruckt. Die Ansicht, daß die Erzählung von den zwei vor Salomo über das Kind habernden Frauen nicht als eine wirkliche Begebenheit, sondern als der Reflex des Volksurtheils über Einheit oder Theilung des Reiches aufzufassen sei (S. LIII), ist bereits in dem ersten Hefte meiner Vorlesungen über „das Judenthum und seine Geschichte" S. 60 f. (zweite Auflage S. 62 f.) vorgetragen. Warum das Chanuckafest von der Mischnah — überhaupt in der ganzen thalmudischen Literatur — so karg bedacht wird, ist bereits in Urschrift S. 203 erörtert, und glaube ich kaum, daß was Hr. J. hier S. LVI darüber sagt, richtiger ist. Das zweite Makkabäerbuch für alexandrinisch zu halten, wie hier S. VIII f. behauptet wird, kann ich schwer zugeben. Sehr bezweifeln möchte ich auch, ob die nachdrückliche Hervorhebung der Vaterliebe und das Anknüpfen an den Namen Joab wirklich eine antichristliche Tendenz im Hintergrunde hat, wie S. XXIII aufgestellt wird.

Noch auf Einzelnes dürfte sich die Aufmerksamkeit lenken. Wenn wir S. 54 lesen, Isaak sei als Opfer auf Moriah bereits Asche gewesen, diese über den Berg gestreut worden, dann durch den Thau, den Gott darauf senkte, wieder belebt worden, so sucht diese Ungeheuerlichkeit in der Verdrehung der Thatsache ihres Gleichen. Die Nebeneinanderstellung des Sanftseins, wie die Taube

und listig wie die Schlange (S. 80) ist offenbar aus christlichen Quellen herübergekommen. Was das bedeuten will (S. 100), die Worte: die Kleinen mit den Großen, Ps. 115, 13, könnten vor- und rückwärts bezogen werden, ist mir unklar geblieben.

Hr. J. hat löbliche Sorgfalt darauf verwendet, den oft sehr corrumpirten Text correct herzustellen. Freilich wäre da noch mancherlei nachzutragen, jedoch wird das wer ernst eindringt, von selbst vornehmen, zum Theil dürften die schadhaften Stellen blos Druckfehler sein. Ich bemerke nur Einzelnes in der Anmerkung [1]. Mehr Werth bieten einige sprachliche Bemerkungen, die sich anknüpfen. בין ידיו in der Bed.: vor ihm (S. 24 Z. 2), deutet auf Abhängigkeit vom arab. Sprachgebrauche, wie ähnlich bei Nißim im Trostbüchlein (ed. Amst. 22 a.) כשהים בין ידי רבי S. 53 Z. 6 ist entweder transponirt oder fehlerhaft für כחשים, syrisch: das Mahl einnehmen. Auf S. 101 ist לקוסטנדין nicht in לקוסטזין zu ändern, sondern in לקוסטנרין, quaestionarii. S. 104 Z. 15 ist שיכן, schenken, ganz syrisch.

22. Oct.

34. Huber über Strauß.

(A. A. Z., Sonntag, 17. Nov., Beil. S. 4910.)

„Gleich nach ihrem Erscheinen wurde die Bearbeitung des Lebens Jesu für das deutsche Volk einer scharfen Kritik von Seite des Rabbiners Abraham Geiger unterworfen, und das Resultat derselben war, daß das Buch nur eine werthlose Apologetik sei.[2])

---

[1]) S. 1 ist לקל für לכל, entsprechend dem hebr. לקולם zu lesen, S. 4 בערבך (in deinem Loose) für בערכך; S. 15 V. 15 ist ושחיתה richtig wie Dan. 2, 9, S. 24 Z. 17 l. עָשׁוֹת f. עשור S. 53 Z. 17 לה f. אית לך פלגא, S. 71 oben weist ואת הככר auf Gen. 13, 10 hin. S. 80 D. אבל [בכיר] יקראו, der Midrasch bezieht die Aussage über Moses hinauf, auch er sei Priester gewesen, nur seine Söhne wurden als Leviten schlechtweg betrachtet. S. 90 u. 91 ist במכברים entweder von כבר abzuleiten: rasch thun, oder במבכרים zu lesen: frühzeitig. S. 93 Ende l. כירן f. צירן, S. 103 l. חנניה בן עזור, der als falscher Prophet hier angeführt wird, gerade wie der Sofer Jonathan (Jer. 37, 15. 20) als schlechter Sofer; wegen Mißverständnisses dieser Beziehung ist der Text entstellt. S. 104 Z. 16 l. עצמו.

[2]) Natürlich war dieser Ausdruck, den ich in dem Aufsatze über Renan und Strauß, im Anhange zum ersten Hefte meiner Vorlesungen: das Judenthum und seine Geschichte, gebrauchte, nicht auf das Buch als solches, sondern lediglich auf den Versuch, das kritisch Aufgelöste dennoch positiv wieder zu construiren, angewendet worden. G.

Geiger sucht Strauß nachzuweisen, daß ihm zu dem Bilde, welches er von Jesus zeichnet, jegliche Berechtigung ermangle, da er dasselbe nicht auf Grund von geschichtlichen Handlungen, sondern nur von Lehren und Sprüchen herstelle, von denen die einen nicht inhaltschwer genug sind, um daraus eine so hohe Anschauung von der Persönlichkeit Jesu abzuleiten, die andern aber gar nicht einmal von Jesu selbst herrühren, sondern von Rabbinern entlehnt sind. Und in der That, Geiger hatte damit die Achillesverse in dem Buche von Strauß nur zu gut getroffen; wenn für die Auffassung Jesu keine andere Anhaltspunkte bestehen als die Sprüche, die er ihm mit völliger Wahrheit zuschreiben zu dürfen glaubt, dann ist die ganze Apotheose, mit welcher Strauß den Stifter des Christenthums feiert, hinfällig."

35. Geschichte der jüdischen Literatur.

Von des Hrn. Dr. David Cassel „Geschichte der jüdischen Literatur" ist der zweite Band erschienen; er bildet den zweiten Abschnitt der ersten Abtheilung; von der biblischen Literatur, die in dieser behandelt wird, umfaßt er die prophetische Literatur, während ein erster Abschnitt und Band die poetische Literatur zu seiner Aufgabe hatte, die historische und gesetzliche Literatur weiteren Bänden vorbehalten sind.

Wir haben nicht die Absicht, kritisch in das Buch einzugehen, obgleich es sehr wohl vor dem Forum der Kritik zu bestehen vermag. Das Buch will dem größern gebildeten Publikum zugänglich sein, hat daher eine populäre Haltung, enthält sich, wenn auch auf selbstständigen Studien beruhend, alles gelehrten Beimerkes, tiefer eingehenden Forschungen, und ist die Sprache dem Zwecke angemessen, würdig und faßlich. Freilich ist die Anlage für eine populäre Schrift gar zu breit. Indem die biblische Literatur allein drei bis vier starke Bände umfaßt — der vorliegende enthält 396 Seiten — so muß das ganze Werk einen Umfang einnehmen, den ein Lesepublikum nicht bewältigen kann, der eine Uebersicht und einen Gesammteindruck durchaus nicht zuläßt. Das ist keine Geschichte der Literatur, das ist ein bis zum Luxuriösen gesteigert starker Auszug sämmtlicher Schriften, indem eine jede in ihr ganzes Geäder verfolgt und nach allen ihren Theilen in reicher Auswahl übersetzt dargeboten wird. Das sollte doch gerade bei biblischen Schriften, die so allgemein zugänglich sind, nicht geschehen. — Sowohl da=

durch als auch durch das Schema der Eintheilung wird der Zweck der *Geschichte* verfehlt. Der Einblick in die geistige Entwicklung, welche diese gewähren soll, wird gestört, wenn, nachdem zuerst die poetische Literatur von ihren Anfängen bis zum Abschlusse geführt worden, nunmehr wiederum bei der prophetischen von vorne begonnen wird, und da diese nun uns weit hinunter bis zur Makkabäerzeit geleitet, müssen wir darauf gefaßt sein, bei der geschichtlichen und gesetzlichen Literatur wieder zu den dunkelsten Anfängen zurückzukehren. Allein die geistige Bewegung, welche man so in verschiedene Literaturgruppen zerfällt, bleibt ja eine in sich zusammenhängende, die eine Seite ist von der andern nicht losgelöst, es stehen vielmehr die gleichzeitigen Werke, wenn der Charakter derselben auch verschieden ist, im engsten Zusammenhange, sie ergänzen einander und eröffnen erst in ihrer Verbindung das rechte Verständniß der ganzen Zeit. Der Verf. sucht dem Uebelstand allerdings durch Verweisungen abzuhelfen, allein diese decken denselben nur mehr auf. Was kann es nützen, wenn in diesem Bande auf die nun schon vor Jahresfrist gelesenen Erörterungen im früheren Bande über die poetischen Bücher verwiesen, oder gar wenn dem Leser verheißen wird, daß im folgenden Bande, in der Ausführung über die geschichtlichen und gesetzlichen Bücher Weiteres nachgebracht werden wird? Dem uneingeweihten Leser werden z. B. die vielen Verweisungen auf die pentateuchischen Bücher, zumal über die Verschiedenheiten zwischen ihnen und Ezechiel (S. 305), oder die Parallele zwischen dem Jonas-Büchlein und Esther (S. 379) u. dgl. immerhin völlig dunkel bleiben, da über Pent. und Esther erst gesprochen werden soll. Ueberhaupt ist dadurch das Moment der Entwicklung fast gänzlich aus den Augen gerückt. Der Kernpunkt einer solchen Geschichte der Literatur sollte ja eben darin bestehen, recht klar darzulegen, wie das religiöse Bewußtsein, die Vorstellungen über Gott die Ansicht von dem Werthe der religiösen Verrichtungen sich entwickelt und umgestaltet haben, wie das geistige Wachsthum, Veredlung und Verfall, geläuterte und getrübte Erkenntniß, Verinnerlichung und Veräußerlichung ihren Ausdruck in der Literatur fanden. Dazu aber wird fast ein jeder Anlauf vermißt.

Jedoch wir wollen auf das Buch aus anderem Zwecke die Aufmerksamkeit lenken und glauben mit dieser kurzen Bemerkung der Pflicht der Unparteilichkeit genügt zu haben. Viel weniger ziemt es mit einem populären Werk, das die Anforderung, die man an

ein solches Werk zu machen berechtigt ist, daß es nämlich die zur Geltung gelangten wissenschaftlichen Ergebnisse aufnimmt, vollkommen entspricht, sich wissenschaftlich über einzelne Punkte auseinandersetzen zu wollen. Man könnte höchstens es auffallend finden, wenn der Bericht des Erzählers in 1 Kön. 11, 11 f. über die Drohung Gottes an Salomo so ernst genommen wird, daß der Verf. (S. 59) sich zu erklären veranlaßt sieht, sie sei nicht als direkte Offenbarung Gottes an Salomo, sondern als ein prophetischer an ihn ergangener Spruch aufzufassen, und er in Anm. 2 gar die Ansicht Ewald's beibringen zu müssen glaubt, das sei durch den Propheten Achia geschehen. Man kann vielleicht es als Flüchtigkeit bezeichnen, wenn der Verf. בָּאֵשׁ Amos 4, 10 mit „in Feuer" übersetzt (S. 103), als ungenauen Ausdruck, wenn er S. 106, Anm. 1, sagt: am Neumond ist verboten, Geschäft zu treiben. Für die Ignorirung des „Thikkun Soferim", Hab. 1, 11 (S. 218), Jer. 2, 11 (S. 233 und Anm. 6) und sonst, hat er Genossen genug, obgleich wir darin die ungerechte Abweisung einer wichtigen Ueberlieferung erblicken müßen; wenn er die, meiner Ueberzeugung nach, einzig richtige Lesart Jes. 63, 6 ואֲשַׁכְּרֵם, ich speie sie wie ein Trunkener aus, die schon Luzatto erkennt, mit Stillschweigen übergeht (S. 345 und Anm. 2), und demgemäß auch die eigentliche Bedeutung von ואבוס verkennt, so folgt er eben der herkömmlichen Auffassung. Ganz am unrechten Orte wäre es, hier die Frage zum Austrage bringen zu wollen, ob die Weissagung über Aegypten am Schlusse von Jes. 19 dem alten Propheten angehöre oder ein Stück aus alexandrinischer Zeit sei, ob die Schlußkapitel im Zacharias als vorexilisch zu betrachten oder vielmehr der griechischen Zeit beizulegen sind und Aehnliches. Der Verf. konnte mit vollem Recht bei zweifelhaften Fragen sich für die eine oder die andere Ansicht entscheiden, ja er mochte es für geboten halten, der Meinung, welche überwiegend unter den Stimmgebenden gilt, sich anzuschließen und andere Aufstellungen, die um ihre Anerkennung noch erst ringen, sich fern zu halten.

Das ist ja eben das wesenhafte Verdienst des Buches — und das müssen wir nachdrücklich betonen — daß es die Resultate, zu welchen die unbefangene Forschung mit ziemlicher Uebereinstimmung geführt hat, ganz unumwunden, ohne schwächliche apologetische Verdunkelung, aufnimmt und so nach seinem Theile zum Gemeingute macht. Der Verf. erkennt es und spricht es mit Bestimmtheit aus,

daß man das Bibelwort nicht ehrt, wenn man in gezwungener Weise an der Behauptung festhält, daß Schriften und Schrifttheile, die eine spätere Zeit verrathen, älteren Propheten angehören, weil Ueberschriften sie ihnen beilegen, und weil die Theile einem älteren Buche angereiht oder eingefügt worden. Er weist entschieden die Annahme ab, daß die Propheten bestimmte Vorhersagungen einzelner Ereignisse nach ihrer ganzen Ausdehnung gemacht haben, während sie vielmehr lediglich, von der Zukunft sprechend, mit klarem Blicke in die Verhältnisse, mit patriotischem Muthe, mit der frohen Zuversicht auf den hohen Beruf Israels, auf den Sieg der edelsten Wahrheiten sie ausgesprochen. Wenn einem Propheten zu Jerobeam's Zeit eine Verkündigung von des spätern jüdischen Königs Josia Zerstörung der Götzenaltäre in den Mund gelegt wird, so sei Dies Ueberarbeitung des Erzählers. Der zweite Theil des Jesaias-Buches von Cap. 40 an kann, so wird ausgeführt, nicht dem Propheten angehören, dessen Namen das Buch trägt, weil die ganze Gedankenrichtung wie der Sprachcharakter abweichend sind, vorzugsweise, weil die Zustände, die besprochen werden, die Rückkehr aus dem Exile voraussetzen und ganz besonders, weil Cyrus mit Namen genannt wird. Dasselbe gilt, wie nachgewiesen wird, von Stücken in der früheren Hälfte des Jesaiasbuches, welche von dem Falle Babel's und ähnlichen späteren Ereignissen handeln, dasselbe auch von einzelnen Theilen in noch andern Prophetenbüchern, und der Verf. weist nicht minder auf einzelne „Glosseme" und eingedrungene „Schreibfehler" hin. Natürlich nimmt der Verf. auch keinen Anstand, das Buch Daniel einem Urheber aus der Zeit Nebukadnezar's, in dessen Namen es auftritt, abzusprechen, und läßt er es vielmehr zu der Zeit niedergeschrieben sein, deren Ereignisse es bald offener, bald in räthselhafter Verhüllung darlegt, nämlich der des Antiochus Epiphones, ohne auf den Anspruch, welchen das Buch erhebt, nämlich Zukunftsoffenbarungen zu sein, Rücksicht zu nehmen. Und in ähnlichem Sinne verfährt er mit dem Verf. des Jona-Buches.

So wird von dem Verf. ein jeder Versuch, Vorherverkündigungen in den Schriften der Propheten aufzufinden, völlig abgewiesen; was als solche auftritt, ist eben lediglich Zurückdatirung späterer Behandlung bereits geschehener Ereignisse in frühere Zeiten mit der Einkleidung in die Form von Weissagungen und Beilegung an Männer der Vorzeit, wobei es an den mannigfachsten sagen-

haften Ausschmückungen und irrthümlichen Angaben über die alten Zeiten, in die man sich hineinversetzen will, nicht fehlt. Dahin gehören die Wundererzählungen, die der naive Volksglaube dichtete, wie denn besonders die „fremdesliebenden Bücher der Könige" die Propheten gern zu „Wundermännern und Wahrsagern" machen, das Buch Jona ist nur als „Legende" zu betrachten. Aber auch die von den Propheten selbst berichteten Träume und Visionen dürfen, nach dem Verf., lediglich als dichterische Einkleidungen aufgefaßt werden, gerade wie die symbolischen Handlungen, die nicht vorgenommen wurden, wenn sie auch als Befehle Gottes dargestellt werden, und die Vornahme berichtet wird. Auch Sinnestäuschungen sind bei den Visionen nicht ausgeschlossen. Der Verf. scheut es ferner nicht, von „beschränkten Anschauungen" einzelner Propheten, z. B. Joel's, von der mangelnden Sprachgewandtheit bei andern, wie Ezechiel, und zumal noch Späteren, von ermüdender Weitschweifigkeit selbst bei dem „zweiten Jesaias" u. dgl. zu sprechen.

Gerade, indem er die Propheten in der Sphäre des Reinmenschlichen hält, jeder Berufung auf übernatürliche Einwirkung sich entschlägt, glaubt der Verf. um so mehr die hohe Bedeutung jener prophetischen Männer, den hohen Werth ihrer reinen Begeisterung für religiöse Erkenntniß und sittliche Würde, ihre vaterländischen Tugenden, ihren ewigen Einfluß in das rechte Licht zu stellen, und wir zweifeln nicht, daß ihm bei seiner Darstellung, die ebenso warm und schlicht und durch innere Wahrheit gewinnt, insofern der große Umfang des Werkes nicht störend wirkt, gelingen muß, den unbefangenen Leser zu überzeugen und auf seinen Standpunkt zu erheben.

Indem wir nun das Verdienstliche des Buches anerkennen, erhöht sich uns dessen Bedeutung noch durch die Beachtung der Persönlichkeit des Verfassers. Hr. Dr. Cassel gehört nicht zu den Männern, welche neue Bahnen zu brechen das Streben haben, er hält sich vielmehr mit sehr vorsichtiger Besonnenheit an das zur Geltung Gelangte, er wendet sich nicht rasch neuen Anschauungen zu, er läßt sich nur für Ansichten gewinnen, die nun einmal völlig durchgedrungen und ohne unnatürlichen Zwang nicht mehr abzuweisen sind. Solche Männer mögen wohl nicht als für die Gestaltung der Zukunft maßgebend betrachtet werden, aber sie sind sichere Maßstäbe für Ansichten und Stimmungen, wie sie in der Gegenwart siegreich durchgedrungen sind. So bietet uns das

Buch einen Spiegel, in dem wir die gegenwärtige Auffassung der Bibel zu erkennen im Stande sind, und froh erblicken wir in ihr eine ebenso würdige wie verständige. — Da Hr. Dr. Cassel zu den Lehrern an der „Hochschule für Wissenschaft des Judenthums“ gehört, so liegt darin zugleich eine neue Documentirung für den Geist, welcher an dieser Anstalt der vorherrschende ist, so daß wir aus dieser wichtigen Pflanzstätte gesunde Früchte erwarten dürfen.

36. Jewish Times.

Die religiöse Bewegung in Amerika ist der dort vorwiegenden Richtung gemäß eine praktische und zeigt noch wenig von wissenschaftlicher Vertiefung, wenn auch das Verlangen darnach unverkennbar ist. Aber bei der dort herrschenden kirchlichen Unabhängigkeit prägt sich eine jede Richtung schärfer aus und treibt zu ihrer vollen Verwirklichung hin. So ist denn auch die entschiedene Reform durch eine größere Anzahl von offen und consequent auftretenden Gemeinden nebst deren geistigen Führern (Rabbinern und Predigern) vertreten als irgendwo, während die sonstigen Schattirungen auch unter uns, wenn auch gleichfalls durch gemischte Bestandtheile weniger kenntlich, gleichmäßig hervortreten. Wie die letztern hat in Amerika auch die erstere ihr eigenes Organ in einem Wochenblatte, und das ist die Bedeutung der Jewish Times.

Die jüdisch-amerikanische periodische Presse dürfte sich bis jetzt wohl kaum zu der Höhe erhoben haben, daß sie zum Anspruch berechtigt wäre, die erleuchtete Führerin der öffentlichen Meinung zu sein. Auch die Jewish Times bequemt sich, gleich ihren Schwestern, wenn wir unsern Maßstab anlegen, etwas zu sehr den Launen und Anforderungen einer nicht genügend gebildeten Masse an, und der polemische Ton, der hier zuweilen von den höchsten Vertretern der Intelligenz angeschlagen wird, klingt uns etwas rauh. Jedoch ländlich — unsittlich! Aber ein Spiegelbild dortiger Zustände liefern sie uns, und zuweilen weht uns doch eine vielverheißende Frische entgegen. Gesunde Entschiedenheit und geistige Energie tritt zuweilen mit einem Ernste auf, dem es an fruchtbaren Erfolgen nicht fehlen kann. So hatte Kohler einige Aufsätze über Speiseverbote, die klar und gediegen, eine Besprechung des Strauß'schen Buches, mit klaren Gedanken und würdigem Ausdrucke, und besonders zeichnet sich die jüngste mir vorliegende Nummer (vom 17. Oct.) durch ebenso freimüthige wie warm und sinnvolle Betrachtungen über die Zukunft des Judenthums aus.

Der junge Dr. Felix Adler hat in seinem ersten Vortrage vor der Emanuel-Gemeinde in schwungvoller Rede, in kühnem Gedankenfluge, mit tiefer Begeisterung seine Ueberzeugungen und Hoffnungen ausgesprochen und sie eindringlich in Worten, welche den tiefen Herzenston aus- und anklingen lassen, seinen Zuhörern dargelegt. Wir lieben solchen jugendlichen Aufschwung, solche ideale Erhebung, selbst wenn das Wirkliche dabei etwas verkannt werden sollte. Die glatte Nüchternheit und das Rechnen mit den realen Mächten kommt schon frühe genug; aber zum Sieg führt doch nur die Idee. Wir wollen auch nicht fragen, ob Hr. A. nicht zu sehr Amerikaner ist, indem er die Bestrebungen und die unter allen Schwierigkeiten erhaltene muthige Siegesfreudigkeit in Europa unterschätzt und seinem jugendlichen Welttheile vorschnell eine Mission zuertheilt, für die gegenwärtig dessen Kraft noch nicht genügend erstarkt, derselbe noch nicht genug vorbereitet ist. Jedoch auch solche kühne Unzufriedenheit mit den Andern, solches Ueberschwellen der eigenen Hoffnungen ziemt der Jugend. Nur voran! Wir Alten werden nicht zurückbleiben. Hr. A. erkennt die Weihe und den Beruf der Wissenschaft, und jede nur ächte Kraft wird uns in der Arbeit willkommen sein.

Auch Hr. Ellinger, der Herausgeber des Blattes, zeichnet sich in dieser Nummer durch seinen Vortrag in der Versammlung der Freireligiösen und durch seine Betrachtungen, die er weiter daran knüpft, sehr vortheilhaft aus. Gehen wir ohne Eifersüchtelei nur gemeinsam voran. Auch uns ist diesseits des Meeres der Muth nicht gebrochen. Wir wissen es nicht, ob uns die Geschichte zu den Rubeniten gestempelt, die zuerst diesseits in Besitz gelangt, während der jenseitige Boden das eigentliche Land der Verheißung war. Aber gerüstet wollen wir jedenfalls, gleich den Rubeniten, den Brüdern vorangehen und am Siege der Wahrheit kräftigen Antheil nehmen.

2. Nov.

Der obengenannte junge Dr. Adler ist Professor geworden für hebräische und orientalische Literatur und Geschichte an der Cornell-University in Ithaca. Hören wir seine eigenen Worte darüber in einem Briefe an mich vom 1. d.: „Unter den vielen Colleges dieses Landes sind mehr als 300, also die überwiegende Majorität, nichts Anderes als Kirchenstiftungen. Das confessionelle Interesse ist daher

vorwiegend, und eine freie Entwicklung der Wissenschaft unmöglich . . . Um dieser Verkümmerung des höhern Erziehungswesens Einhalt zu thun, hat vor etwa sieben Jahren Esra Cornell, ein reicher Bauer dieser Gegend, die Summe von 500,000 Dollars als Beisteuer zur Errichtung einer Universität gespendet, die von jeglichem confessionellen Einflusse frei, eine Pflanzstätte wahrer Cultur werden könne. Der Staat unterstützte die Bemühungen dieses Mannes durch reiche Schenkungen seinerseits, und so besteht denn seit einigen Jahren Cornell-University, ein blühendes, in frischem Aufschwunge begriffenes Institut . . . Die innere Gestaltung, obwohl noch sehr viel zu wünschen übrig lassend, rechtfertigt die schönsten Hoffnungen . . . Die Bedingungen meiner Anstellung sind außerordentlich günstig. Ich habe eigentlich nur über die Religionen der alten Völker, namentlich der alten Hebräer, zu lesen; denn der Sinn für sprachliche Studien muß erst geweckt werden . . . Ich habe mit manchen Schwierigkeiten zu kämpfen, da der Boden gar zu wenig vorbereitet ist. Auch würden Sie sich kaum eine Vorstellung davon machen können, welch ein unerhörtes Ding es ist, in unserm „freien Amerika" einen Juden in Amt und Ehren zu sehen." Ich lasse hier die erfreulichen Details über die ihm bewiesene Theilnahme an seiner Wirksamkeit zurück und gebe nur noch folgende Worte wieder: „An der geistigen, namentlich auch der religiösen Erhebung der Gesammtheit kann ich hier mitarbeiten, und daß ich als Jude das thue, ist schon an sich ein großer Schritt zur Erhebung der Juden inmitten der Gesammtheit." Ein freundliches Gedenken an, ja eine lebhafte Sehnsucht nach Deutschland schließt sich dem an. Nun Glückauf in jugendlichem Streben!

27. Mai.

37. Hellenistische Studien von Freudenthal.

Dem diesjährigen Berichte des Breslauer Seminars geht als Abhandlung voran: „Hellenistische Studien. Heft 1: Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke von Dr. J. Freudenthal" (103 Seiten groß 8). Wir kennen bereits Hrn. Dr. Fr. als einen gediegenen Kenner jener spätgriechischen Literatur, wie sie namentlich auf jüdischem, dann auf christlichem Gebiete eine so weite Ausdehnung erhalten, wir kennen sein kritisches Verfahren, das an den besten philologischen Mustern sich herangebildet, und wir haben es schon

erfahren, wie er, seine Sorgfalt den jüdischen Ueberresten aus jener Literatur zuwendend, aus den breiten, meist planlos zusammenwürfelnden Sammelwerken kleine Stücke auszuschälen, sie mit aller Umsicht und feinfühlig zu bestimmen und zu verwerthen versteht, und wir dürfen daher die vorliegende Abhandlung, die die Vorzüge seines Verfahrens in so reinlicher Ausarbeitung wieder darlegt, mit Freuden begrüßen und der Erfüllung des Versprechens, ihr bald weitere Schwestern folgen zu lassen, begierig entgegensehen.

Freilich trägt diese ganze spätgriechische Literatur das Gepräge des Verfalles an sich, welchen die Zeit geistiger Ermattung allen ihren Produkten aufdrückt; kindische Greisenhaftigkeit, Zusammenraffen von Ansichten und Mittheilungen von allen Orten her ohne eigenes Durchdringen, ohne Urtheil und Geschmack, ohne das erworbene Wissen zu einem einheitlichen Eigenthum zu machen, ist der herrschende Charakter dieser Literatur, so daß albernster Märchenglaube neben Bildung auftritt, die widerspruchvollsten Annahmen und Berichte geschwätzig einander ablösen. Wie der Inhalt den sinkenden Geist bekundet, so die Form den sinkenden Geschmack; triviale Nüchternheit wechselt mit Schwulst, und die charaktervolle Orginalität fehlt dem Ausdrucke. Selbst die jüdisch-alexandrinische Philosophie ist nur insofern ein Neues, als sie Unverträgliches mit einander verschmelzen will, es aber blos bis zu einem unvermittelten Nebeneinander bringt; während sie den Anlauf nimmt, die spröde jüdische Ueberlieferung durch Symbolisirung und Allegorisirung geschmeidig zu machen, hält sie dennoch wiederum an Thatsachen und Satzungen in ihrer Aeußerlichkeit fest. So hat denn auch sie, in Philon und dessen zahlreich uns erhaltenen Werken einen ausnahmsweise hochbegabten und sittlich energischen Vertreter wie ihren vollendetsten Ausdruck gefunden, ihre geschichtliche Einwirkung nur daran geübt, daß sie einige gar seltsame, an schwebender Unklarheit leidende Vermittlungsversuche zwischen philosophischem Denken und gläubiger Annahme in das Christenthum bald nach seiner Entstehung und dann bei seiner frühen Entwicklung hineingetragen hat, die dann weiter mit dem glitzernden Scheine geistreicher und tiefsinniger Betrachtung ein unsicheres Helldunkel zu erhalten und zu verdichten beitrugen. In das palästinische Judenthum sind diese hellenistischen Anschauungen nicht eingedrungen, und haben sie demnach — sehr verschieden von der spätern jugendlich aufstrebenden arabischen Bildung — eine Einwirkung auf die dauernde Ent-

wicklung des Gesammtjudenthums nicht geübt. Die hellenistischen Anklänge, welche Hr. Dr. Freud. (S. 69 ff., S. 73 ff.) in der palästinischen und dann der babylonischen jüdischen Literatur findet, sind ein nur sehr leiser Nachhall, wie er durch mannichfache Luftschwingungen vermittelt, erst spät nachzittert, es sind vereinzelte Gedankensplitter, die umhergeweht auch nach mehr entlegener Ferne getragen worden und dort einmal sichtbar werden, Blüthenstaub, der umherschwebt ohne fruchtbar mit dem ganzen Wachsthume sich zu vereinigen. So sind denn diese Nachklänge nur in vereinzelten späten Gemara- und Midraschimstellen zu finden; sie bleiben ohne Zusammenhang mit der Gesammtanschauung, sind zum Theil erst noch durch das Christenthum vermittelt dem Judenthum bekannt geworden.

Eine entschiedene und hoch hinaufragende Entlehnung scheint jedoch, wie auch Fr. hervorhebt (72 f.), „die Bezeichnung Gottes als des Ortes der Welt, auch des Ortes (τόπος, מקום) schlechthin" zu sein. Diese unverkennbare Analogie ist daher schon längst hervorgehoben, und habe auch ich bereits vor etwa 30 Jahren in den Glossen zu meinen „Lesestücken aus der Mischnah", S. 118 f., und zwar für Philon auf Dähne's jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie I. S. 282, für die Kirchenväter auf Strauß' christliche Glaubenslehre I. S. 550 hingewiesen. Bei genauerer Betrachtung ergiebt sich jedoch, daß man gerade bei dieser sehr nahen Aehnlichkeit sich sehr wohl hüten muß, in ihr rasch eine palästinische Entlehnung vom Hellenismus finden zu wollen. Man bedenke nämlich, daß מקום in der palästinischen Literatur der ganz übliche Ausdruck für Gott ist, geradezu zu seiner Bezeichnung gesetzt wird, während die hellenistische Literatur durchaus nicht τόπος schlechtweg für Gott setzt, sondern davon nur Gebrauch macht in philosophischer Erörterung oder eigentlich in der Symbolisirung von Bibelstellen, bei welchen Philon Gott in den τόπος hineindeutet, ohne daß Das allgemeiner Sprachgebrauch ist. מקום für Gott ist daher kein von Alexandrien nach Palästina Eingewanderter, sondern ist auf palästinisch-jüdischem Boden heimisch, es ist der Zwillings- oder Drillingsbruder von השמים, „der Himmel", der etwas älter, und שכינה, „Wohnung", der etwas jünger, die beide gleichfalls für Gott gebraucht werden. Diese Ausdrücke verdanken nämlich ihre Entstehung der heiligen Scheu, mit der man sich enthielt, den Namen Gottes auszusprechen, und Umschreibungen dafür wählte, die einen an sich gleichgültigen Sinn haben, aber durch den Sprachgebrauch

genügend andeuten, was man damit meine. So bediente man sich für das Tetragrammaton speciell des Ausdruckes השם, der Name schlechtweg, und für den allgemeinen Gottesbegriff der oben angegebenen Worte, darunter המקום. Das ist jedoch nicht philosophische Sublimirung, weit eher eine Versinnlichung und Veräußerlichung, ist aber auch das nicht, sondern lediglich Umschreibung, durchsichtige Verschleierung. Für den Alexandrinismus hingegen ist der Ausdruck *τόπος* viel zu sinnlich, als daß er ihn für Gott hätte schaffen können, er muß ihn, wenn er ihn doch einmal in symbolischer Schrifterklärung dafür anwenden will, erst sublimiren, um ihn sich mundgerecht zu machen, aber das Bürgerrecht in seinem Sprachgebrauch hat er nicht erhalten. Der späte Bereschith rabba erst wendet auch מקום, das ihm in seiner feststehenden Bedeutung vorlag, die aggadische Erklärung an, die an die alexandrinische philosophische Sublimirung anklingt, die er dann auch für das nicht in solchem Sinne übliche aber biblisch poetische מעון benützt.

In מקום haben wir eine alte palästinische Umschreibung, die, indem sich eine Symbolisirung der ursprünglichen Wortbedeutung in analogem Sinne bei den Alexandrinern findet, zu der falschen Annahme verleiten kann, es habe hier eine Entlehnung aus dem Hellenismus Statt gefunden, während höchstens ein Zusammentreffen, aber von verschiedenen Ausgangspunkten, angenommen werden darf. Anders verhält es sich allerdings mit der Memra, „dem Worte". Der „Logos" hat wohl den Keim seiner Entstehung in dem biblischen דבר ה׳, in dem schöpferischen Gottesworte, ist aber in seiner eigenthümlichen Ausgestaltung zu der in Gott wirkenden, von ihm ausgehenden Kraft und zu einer sich wie selbstständig absondernden Persönlichkeit specifisch alexandrinisch, philonisch. Das ist ein rein philosophisches Bemühen, das sich nicht darauf beschränkt, Gott aus der profanen Redeweise fern zu halten, sondern das auch darauf ausgeht, ihn jeder Berührung mit der stofflichen Welt zu entziehen. Für diese Vermittelung zwischen Gott und der sinnlichen Welt eignete sich für den Alexandrinismus der Logos umsomehr, als er bei den Griechen nicht blos das Wort, sondern auch den Gedanken einschließt und so eine volle geistige Gottesmacht bezeichnet, die ein innerlich an ihn Geknüpftes und zugleich eine Aeußerung ist. Das ist nun allerdings als „Memra" übergegangen, aber lediglich in die Bibelübersetzung der Thargume, nimmermehr aber in die halachische und haggadische Literatur; die Thargume aber

in der Gestalt, wie wir sie vor uns haben, gehören einer späteren Zeit an, und haben vielfach künstliche Wortgebilde aufgenommen, die nicht dem lebendigen Verkehre entlehnt sind, sondern die sie selbst zu ihrem Zwecke umgeschaffen haben. Ein solches Wort ist auch die „Memra", die auf das thargumische Gebiet beschränkt und, wie sie nicht den vollen Gedanken und Wort zusammenfassenden Begriff auszudrücken vermag, eine inhaltlose Umschreibung blieb. — Allegorische Erklärungen stellen sich aber, ohne directen Einfluß von anderer Seite her, als nothwendig heraus, wenn die fortschreitende, aus der sinnlichen Natürlichkeit zur Abstraction sich erhebende Entwicklung, Ausdruck und Vorgang, welcher der primitiven Stufe entspricht, sich zu assimiliren sucht. Da ist es unberechtigt, unmittelbaren Einwirkungen, Entlehnungen zuzuschreiben, was im nothwendigen geschichtlichen Processe sich von selbst herausstellen muß. Dahin gehören demnach alle die, wenigstens älteren allegorischen Erklärungen in der Haggadah, die keines Anstoßes von Alexandrien aus bedurfte, sondern auf heimischem palästinischen Boden erwachsen ist.

So dankenswerth daher die so einsichtig eingehende Beschäftigung auch mit diesem jüdischen Literaturgebiete ist, so dürfen wir die Bedeutung dieses Absenkers, der seine krankhafte Verkrüppelung nicht verleugnen kann, nicht überschätzen und nicht ihm einen Einfluß zuschreiben, den er in der That nicht ausgeübt hat. Die spärlichen Anklänge, welche aus der Midrasch-Literatur von Hrn. Dr. Fr. aufgesucht und S. 69 ff. und 73 ff. an einander gereiht werden, gehören, wie bereits bemerkt, einem späten weit vermittelten Nachhalle an; allegorische Erklärungen (S. 75) machen sich für ein jedes feststehende Religionsbuch, das mit späteren Anschauungen in Uebereinstimmung gelangen will, in größerem oder gringerem Maße nothwendig, haben daher ihre Entstehung in dem eigenen Drange, nicht in der Entlehnung. Daher ist auch von irgend einem unmittelbaren Einflusse des „Demetrius des Chronographen" auf die palästinische Entwickelung kaum zu sprechen (S. 77), wenn er auch Josephus bekannt geworden. Die ganze Untersuchung, wie sie Hr. Dr. Fr. anstellt, ist zu fein, als daß sie eine feste Handhabe bieten könnte; die ausgeschiedenen Läppchen aus den bunt zusammengeflickten Werken sind zu fadenscheinig, als daß sich die alte Farbe mit Wahrheit bestimmen ließe.

Daran krankt besonders die Untersuchung über einen angeb-

lichen „ungenannten samaritanischen Geschichtschreiber“, die zugleich manche unrichtige Behauptungen aufstellt. Es ist falsch (S. 89, Anm.), daß die Samaritaner „Salem“ Gen. 33, 18 als Eigennamen ansehen, da sie im Gegentheil sogar שלום lesen. Abenteuerlich ist, daß, wenn etwa nachgewiesen ist, daß ein in Aegypten weilender Samaritaner sich der Uebersetzung der 70 bedient habe, damit auch die Annahme gerechtfertigt sei, die Hauptgemeinde der Samaritaner in Palästina habe ihren Originaltext — nicht blos ihre Uebersetzung! — ohne allen Grund nach jener griechischen Uebersetzung umgewandelt (S. 98 f.)! Eine solche kritische Methode richtet sich selbst. Dahingestellt bleibe, was von dem samaritanischen Charakter des „Theodotos“ zu halten ist (S. 99 f.); unrichtig jedoch ist, wenn „die unbiblische Erwähnung von 10 Völkern, deren Land den Kindern Israel's gegeben werden solle, auf samaritanischen Ursprung hindeuten“ soll, „weil diese Zahl den 10 Stämmen des Nordreiches entspricht“ (S. 100). Diese Zahl ist aber keineswegs unbiblisch, ist vielmehr Gen. 15, 19—21 angegeben!

Jedoch die fleißige Forschung wird sich immer anregend erweisen, und die Ergänzung, die sie in folgenden Heften finden soll, wird gewiß mannichfache Belehrung bringen.

5. April.

38. Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur.

Von Hrn. Rabbiner Dr. N. Brüll in Frankfurt a. M. ist der erste Jahrgang einer als periodisch sich bezeichnenden Schrift unter obigem Titel erschienen (Fft. a. M. Erras. V und 245 Seiten). Vier größere Abhandlungen behandeln „die talmudischen Tractate über Trauer und Verstorbene“, „Adiabene“, „das Geschlecht der Treves“ und „fremdsprachliche Wörter in den Talmuden und Midraschim“. Achtzehn kleinere „Miscellen“ sind von verschiedenartigem ansprechendem Inhalte. Es ist löblich, wenn wiederum auf die grammatischen Streitschriften zwischen den Menachemiten und den Dunaschiten aufmerksam gemacht wird, und zu der nachlässig gelieferten Ausgabe neue Berichtigungen gegeben werden (S. 226 Anm. 7). Freilich sind manche vorgeschlagene Verbesserungen sehr zweifelhafter Natur. So weiß ich nicht, was im Gedichte des Dunaschiten S. 6 V. 33 b. כעתר ענים, das auch nicht in das Versmaß paßt, heißen soll. S. 7 V. 40 a. ist יראר (wie in der Bibel punctirt wird), fürchtet, ganz richtig; auch V. 45 b. ist לתלמידיו

richtig: „ich, Geringer, Schüler seinen Schülern", ebenso S. 9 V. 73 c. יִרְמוּם „und nicht werden Fremde sie werfen (von רמה)". In V. 84 a. (S. 10 und S. 19) würde וקראתם das Metrum stören, und ist wohl וקויתם richtig „ihr habt eure Hoffnung gesetzt auf einen Knaben ꝛc." V. 106 (S. 12) bleibt auch nach der Berichtigung unklar. — Von Interesse sind auch die Bemerkungen über „die palästinische Gemara" (S. 227 f.); daß es „punctirte" Exemplare gegeben, wird auch anderweitig bezeugt. — Warum das jerusalemische Thargum bei den Alten nicht auch unter dem Namen „Thargum des Landes Israel" vorkommen soll, sehe ich nicht ein; wird ja auch der jerusalemischen Gemara dieser Name beigelegt. Es ist daher durchaus nicht nöthig, die Version שלחך Gen. 48, 14 bei Chananel auf die Peschito zu beziehen. Wenn unsere Recension dafür פרג hat, so wechseln ja auch in dem Thargum Hiob beide Wörter in Varianten mit einander.

Der Fortsetzung dieser Jahrbücher durch den gelehrten Vrf. dürfen wir mit Interesse entgegensehen.

7. April.

39. Jakob ben Elasar.

Die in Aussicht gestellte Abhandlung Steinschneider's über Jakob ben Elasar (vgl. diese Ztschr. Bd. X S. 138 f.) ist in der Ztschr. der Deutschen morgenl. Gesellschaft Bd. XXVII Seite 553—65 erschienen. Wir erfahren daraus, daß eine Handschrift aus der Bibliothek Ghirondi's, welche durch den Buchhändler Schönblum an die Oxforder Bibliothek verkauft wurde, nach dessen Mittheilung die vollständige durch Jakob ben Elasar in's Hebräische übersetzte Kalila-we-Dimna enthält. Das Einleitungsgedicht zu dieser Uebersetzung fand St., wie schon früher gemeldet worden, in einem andern Schönblum'schen Codex, und wird dasselbe nun durch ihn mitgetheilt[1]). Noch ein anderes Schriftchen von Jakob ben Elasar ist in neuerer Zeit aufgefunden worden, nämlich ספר פרדס רמוני החכמה וערוגת בשם המזמה das Neubauer im Escurial entdeckt; es handelt über die hebräische Poesie, ist in Reimprosa abgefaßt, soll jedoch, nach N., ohne literarischen Werth sein, da es nur in einfachen Wortspielen bestehe. Nun legt Bartolocci dem Jakob ben

[1]) Darin ist Einiges unklar, Anderes zu berichtigen. Unklar ist V. 3 und V. 5 b, unklar ferner מחמת V. 4 a. von unten. Zu berichtigen ציץ für עיץ V. 9 a., במצחו für במזחו das. b., V. 10 a. ילדתיו יחי.

Elasar drei Werke bei: ערוגת הבושם ,פרדס רמונים, de parabolis et aenigmatibus und גן עדן, de anima. Assemani bemerkt, daß alle drei Titel dasselbe Werk bezeichnen, von dem er die Anfangsworte angiebt. Nun besitzt auch Hr. Halberstamm ein Schriftchen von Jakob ben Elasar unter dem Titel: ספר גן תעודות וערוגת חקות חמודות, welches „über die Beschaffenheit der weisen Seele" handelt. Dasselbe ist begleitet von einem Gedichtchen aus welchem hervorgeht, daß der Verfasser das Büchlein in seinem Alter geschrieben, und zwar für zwei junge Männer, Samuel und Esra, Söhne seines gelehrten Freundes Juda [1]). Diese Namen können uns für Zeit und Gegend des Vrfs. keine Handhabe bieten, und ist deren Identificirung mit zwei gleich benannten Brüdern, die sonst einmal auftauchen, eine bloße Vermuthung, die der Stütze bedarf, aber keine bietet. Es steht jedoch Nichts im Wege, die Schriftchen, die unter so ähnlichen Titeln genannt werden, für eines und dasselbe zu halten, auch den Jakob ben Elasar, dessen Verfasser, mit dem Uebersetzer des Kalila-we-Dimna zu identificiren.

Nun aber begegnen wir noch einem andern Werke eines Jakob ben Elasar, nämlich einer hebräischen Grammatik, welche den Titel führt ספר השלם und mehrfach von David Kimchi angeführt wird [2]), der sonst noch spärlich vorkommt. So citirt, nach Neubauer: Aus der Petersburger Bibliothek S. 149, ein kleines anonymes arabisch-hebräisches Wörterbuch oft den ר׳ יעקב צאחב אלכאמל, und das heißt eben: Jakob, Vrf. des ha-Schalem, und aus einer Oxforder Handschrift, nämlich einem Hiob-Commentar des Isaak b. Salomo b. Israel, hat Dukes (Ozar nechmad III 151 f.) einzelne Anführungen im Namen Jakobs b. Elasar mitgetheilt. Auch diese lediglich grammatisch und lexikalisch, sind ohne Zweifel der Grammatik entlehnt, und nicht einem etwaigen Commentare zu Hiob, wie St. S. 555 vermuthet, denn ein solcher würde ausgiebiger benützt sein.

Ueber Zeitalter und Vaterland dieses Jakob ben Elasar, des

---

1) B. 1 a. ist zu punctiren בֹּא, komme, daher ist b. einfach לְקֹט gleichfalls Imperativ. Wahrscheinlich ist daselbst nun auch zu lesen; אֹרֶה, der Aufleser, für אריה, oder ארות (2 Kön. 4, 39). 5 a. ist ובי Druckfehler für ובר. 6 a. l. לְבְּכם.

2) Zu Gen. 49, 6 ist die mit בשרשים anfangende Stelle eine Glosse, die aus Kimchi's „Wurzeln", d. h. dessen Wörterbuch, s. v. שׂור von einem Abschreiber angefügt worden, und nicht ein Theil des Sefer ha-Schalem wird so genannt, wie St. S. 555 vermuthet.

Grammatikers, können wir nun schon Bestimmteres angeben. Er war ein Spanier, der den berühmten in Spanien befindlichen Codex Hilleli verglich, und er hat seine Grammatik spätestens am Ende des zwölften Jahrhunderts veröffentlicht, da der Provenzale Kimchi, der um dieselbe Zeit seine Werke abfaßte, sein Buch schon kannte. Allein es scheint, daß wir ihn noch höher hinaufsetzen müssen, nnd zwar jedenfalls in das erste Drittel des zwölften Jahrhunderts. Gegen den Grammatiker Jakob b. Elasar nämlich, welcher mehrere zeitgenössische hebräische Dichter tadelt wegen falscher Punctation mancher Nomina, nimmt Isaak b. Benveniste diese Dichter in Schutz, wie uns Kimchi in Michlol (kl. ed. Ven. 216 a.) mittheilt. Sehr wahrscheinlich ist es nun, diesen Isaak Benv. für denselben zu halten, der mit dem arabisirten Namen Abu-Ibrahim Benv. bei Moses b. Esra vorkommt, wie dies St. in seinem Bodlejanischen Katalog S. 1806 thut. Ist nun Benv. mindestens Zeitgenosse Mose's b. Esra, so muß Jak. b. Elas., gegen dessen Aussprüche Benv. auftritt, noch früher, wenigstens gleichzeitig sein, und somit haben wir die genannte Zeitgränze erreicht.

Demgemäß erhebt sich die Vermuthung, daß der Schriftsteller, ben Elasar, welchem Moses b. Esra ein Lobgedicht weiht (Luzzatto in Kerem Chemed IV S. 88), wohl der unsere ist — wie ich in Ozar nechmad II. S. 161 f. aufgestellt, — zu großer Wahrscheinlichkeit. Freilich wird der eigne Name nicht genannt und blos der Vatersname erscheint, es kommt ferner bei Moses b. Esra auch ein Abulhassan Esra ben Elasar vor, und so könnte an diesen, der doch schwerlich identisch mit unserm Jakob ist, das Gedicht gerichtet sein. Allein der Name unseres Jakob und seine schriftstellerische Thätigkeit ist doch jedenfalls weit bekannter, und bleibt eher anzunehmen, daß ihm das Gedicht zugeeignet ist. Und dies umsomehr, als wir Jakob ben Elasar auch als Dichter begegnen. Man ist nämlich schon längere Zeit mit dem dichterischen Versuche bekannt, welchen ein Jakob ben Elasar als einen hebräischen Pendant zum arabischen Hariri angefertigt und der in München handschriftlich aufbewahrt ist. Ich habe von demselben in Ozar nechmad II. S. 160 f. nähere Nachricht gegeben, habe dort nachgewiesen, daß das Jahr 93, welches darin vorkommt, spätestens 4993 (1233) sein kann, da der Codex bereits 5046 (1286) verkauft worden; es steht jedoch Nichts im Wege anzunehmen, daß 4893 (1133) gemeint sei, der Dichter demnach Zeitgenosse des Moses ben Esra gewesen sei. Gerade auf

dieses Werk, hatte ich dort hinzugefügt, scheint Moses b. Esra in seiner dichterischen Zuschrift hinzuweisen, und diese Vermuthung ist durchaus noch nicht erschüttert. Ich will es dahin gestellt sein lassen, ob M. b. E. seine Worte fein persiflirend gewählt habe, aber das steht fest, daß M. b. E., und das kann nur absichtlich sein, sich derselben Worte und Redewendungen bedient, die J. b. E. in seiner Einleitung gebraucht, wie ich dieselben zusammengestellt. [1])

Wir würden demnach einen Jakob b. Elasar haben, der gegen 1133 geblüht, eine Makamensammlung und eine hebräische Grammatik geschrieben hat. Zu einem großen Ansehen hat er es nicht gebracht, und er ist neben den bedeutenden Zeitgenossen ziemlich spurlos vorübergegangen, so daß uns die verhältnißmäßig karge Erwähnung nicht auffallen kann. Es steht der Annahme nun auch ferner Nichts entgegen, daß er derselbe ist, welcher Kalila we-Dimna übersetzt [2]) und einen schöngeistigen „Garten" angelegt hat. Einen Gegenbeweis oder irgend einen stichhaltigen Beleg für die Annahme, daß derselbe erst 1200 gelebt habe, hat St. nicht beigebracht.

12. April.

40. Die nordfranzösische Exegetenschule.

Die Theilnahme für die höchst beachtenswerthen Leistungen der Schrifterklärer des zwölften Jahrhunderts im nördlichen Frankreich, welche erst in neuerer Zeit bekannt geworden und ihre Würdigung gefunden, gelangt zu immer weiterer Bethätigung. So hat Hr. Dr. A. Wolff in Wien, der aus Kara's Commentar die dort mitgetheilten Erklärungen Menachem's ben Chelbo, des Vatersbruders von Kara, zusammengestellt (vgl. diese Ztschr. Bd. IX S. 202), nunmehr noch eine Lese aus Kara's eigenen Erklärungen gegeben zu den ersten Propheten (den historischen Büchern) und zum Anfange des Jeremia, veröffentlicht in mehreren Heften des ha-Schachar

---

[1]) Man vergleiche diese Zusammenstellung und wird sich überzeugen, daß St.'s Worte, ich emendirte die Textesworte, um Anspielnngen herauszudeuten, welche einen ironischen Sinn haben sollen, die Thatsachen unrichtig darstellen. Man nehme noch hinzu die Parallele zwischen den Worten J.'s b. E. דמו חידות (wie Luzz. richtig liest) „sie scheinen Räthsel", und dann am Anfange bei M. b. E. ... מי זה דומה.

[2]) Dies wird um so wahrscheinlicher, als der Uebersetzer in dem Einleitungsgedichtchen sich mancher ungewöhnlicher Ausdrücke bedient, die auch der Makamendichter gebraucht, so החביר und גורתם ספירים.

Bd. IV. Nach den schon mehrfach gemachten Bemerkungen über die Methode Kara's, bei der ihm in reichem Maße gewordenen Anerkennung genügt es im Ganzen auf diese neuen Auszüge, welche das gewonnene Urtheil über ihn vollkommen bestätigen, die Aufmerksamkeit der Sachkenner hinzulenken. Nur als Probe von dem selbstständigen Verfahren Kara's mag noch besonders hingewiesen werden auf seine Erklärung zu Richt. 5, 13, wo er שריד als Stadt in Sebulun (Jos. 19, 10) auffaßt, auf 1 Sam. 17, 39, wo er ויאל mit „weigern" übersetzt, freilich darin nicht das versetzte וַיִּלֶא erkennend, sondern einen Stamm vermuthend, der neben der positiven auch die privative Bedeutung einschließe — und auf 1 Sam. 21, 12, wo er in באלפיו und ברבבותיו richtig „unter, mit seinen Tausenden &c." erkennt (vgl. diese Ztschr. Bd. VII S. 287 Anm.).

19. April.

41. Inschriften-Kunde.

Der Schoß der Erde birgt Schätze, die, demselben mühsam entrungen, für die auf der Erde lebenden höchst nutzbar verwendet werden. Wenn die Erde so aus ihren Eingeweiden uns werthvolle Metalle darbietet, so hat sie auch die Vegetation ganzer Urzeitalter, die sie einstmals mit ihrem Safte genährt, ganze Wälder und Pflanzengebiete wieder in ihr Inneres aufgenommen, dort eigenthümlich verwandelt, und nun aufgegraben, werden sie uns zur Kohle, die uns ihre Wärme wieder ausstrahlt. Doch neben den Steinen und Pflanzen sind auch Reihen alter Thiergeschlechter verschüttet und die Arbeiten vergangener Menschenzeitalter, dahingeschwundener Völker mit hohen Erdschichten bedeckt. In ihnen wühlend, gewinnen wir den Einblick in das Leben und die menschliche Thätigkeit längst dahingegangener Zeiten. Unter den Werken des menschlichen Geistes, welche uns so aus der Vorzeit aufgedeckt werden, fesseln uns vorzugsweise die schriftlichen Denkmale, in welchen jene Zeiten, aus denen zusammenhängende Nachrichten nicht zu uns gelangt sind, uns Kunde geben über ihr Thun und Verlangen, über ihr Wissen und Ahnen. Karg ist diese Kunde, weil fast nur in knappen Inschriften bestehend, die mit feierlicher Kürze nur ein Einzelnes festhalten wollen. Dennoch bereichern sie unsere Erkenntniß, und der Zusammenhang, in dem sie mit längst Bekanntem stehn, erhellt und berichtigt auch mannichfach unsere bis jetzt festgestellten Annahmen.

Halten wir uns innerhalb des Semitismus, so haben in neuerer Zeit die Entdeckungen auf dem Boden, welchen einst das assyrische Reich eingenommen, an weitem Umfange gewonnen, und man ist von anfänglichem unsicheren Umhertasten nunmehr, wie die Assyriologen behaupten, zu vollkommen sichern Resultaten gelangt. Freilich bietet die Annahme von Keilen, welche ganze Silben und zwei, wie gelehrt wurde, zuweilen ganz verschiedene bedeuten, von Ideogrammen, die mitten hinein in die Sylbenschrift sich eindrängen, und die sehr allgemeine und daher schwankende Zeichen für ganze Begriffe und Begriffsreihen sein sollen, das angebliche Hineinragen einer alten verdrängten „akkadischen" Sprache, die im Ganzen etwas schattenhaft ist, nun noch gar, nachdem sie von einer zur Herrschaft gelangten semitischen Sprache verschüttet worden, dennoch noch gespenstisch in derselben umgeht, dieses und noch vieles Andere weckt bei den „Uneingeweihten" manches Bedenken. Der semitische Charakter des als entziffert Festgestellten erscheint sehr oft als höchst verdächtig, und gewagte Behauptungen regen in denen, die nun einmal dem künstlich gefügten Systeme sich nicht gefangen geben, sehr starke Zweifel an. Wenn man den Wortvorrath überblickt, wie er uns von Schrader in seinem Werke: „Die Keilinschriften und das A. T." (Gießen 1872) vorgelegt wird, so kann man nicht leicht der Wahrnehmung sich verschließen, daß die phonetisch geschriebenen Worte so wenig semitisch lauten. Man muß es als eine unberechtigte Voraussetzung betrachten, wenn der Mangel an Bildungen, wie sie den semitischen Sprachen eigenthümlich sind, als bloße Verwischung und Abschwächung erklärt wird, die den semitischen Charakter durchaus nicht erschüttern sollen, während sie Schrader in der umfassenden Abhandlung, welche als „kritische Untersuchung der Grundlagen der Entzifferung" die Erklärung der „assyrisch-babylonischen Keilinschriften" nach Sprache und Inhalt feststellen soll, und welche die Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft in ihrem 26. Bande enthält (auch als besondere Schrift erschienen), doch als eine sehr zu bedauernde Erscheinung mit einem „leider" kennzeichnet (S. 196 f. S. 197 unten, vgl. S. 283 über den Mangel des Ain!), von ganz ungewöhnlichen Abschwächungen, Incorrectheiten, Willkürlichkeiten sprechen muß (S. 199 über אהח. S. 200 über das Nichtvorhandensein der Doppelaussprache in בגדכפת. S. 204 f. seltsame Vertauschungen. S. 206. S. 230 „fälschlich". S. 254 Anm. 3 und 294 Anm. 1

„mißbräuchlich“ S. 271 „Verschlechterung der Sprache“ S. 299 u. Aehnliches). Wenn man nun gar aus der Uebereinstimmung des Assyrischen mit der äthiopischen Mischsprache im Gegensatze zu den reinen semitischen Dialekten für den Semitismus des ersteren plädiren hört (S. 240), so wird man diese Zuversicht zu theilen sich schwer entschließen können.

Dem mag nun sein, wie ihm wolle, und so wenig ich ein abschließendes Urtheil über diesen Gegenstand fällen will, so bleibt es jedenfalls sehr gewagt, aus den Ergebnissen, welche man für das Assyrische gewonnen zu haben glaubt, für das H e b r ä i s c h e erläuternde Momente erzielen zu wollen. Das Assyrische erlangt, wenn es wirklich ein semitischer Dialekt ist, seine Erklärung aus den uns so vollkommen vertrauten, durch eine reiche Literatur vertretenen semitischen Sprachen, aber die Befürchtung liegt nahe, sich in Abenteuerlichkeiten zu verirren, wenn man nun rasch das Assyrische anwenden wollte, Erscheinungen und Wortbedeutungen in den bekannten semitischen Sprachen zu erläutern. Ich kann es nun als eine solche Abenteuerlichkeit betrachten, wenn man עשתי, das die Einheit in der Zusammensetzung von elf vertritt, mit einem angeblichen assyrischen „isttin“ combinirt, das „eins“ bedeute, indem „das, den Hebräern überkommene 'astin = istin von denselben als ein (aramäischer?) Plural angesehen und demgemäß, als es mit der Zahl „zehn“ in Verbindung gesetzt ward, als Status constructus und zwar als pluralischer St. c. = עשתי abgewandelt ward.“ (Schrader S. 235.) Die dummen Hebräer! Das Wort wurzelt in ihrer Sprachanschauung nicht, sie haben es daher nicht für das gewöhnliche „eins“, sie haben es „überkommen“, man weiß nicht woher, und da nehmen sie es ohne alle Veranlassung in der Zusammensetzung mit zehn auf, trotzdem es ihnen so fremd bleibt, daß sie das „eins“ als einen Plural betrachten, daraus einen St. constr. bilden und die seltsamste Mißgestalt erzeugen. Wahrlich man müßte von den Hebräern sagen, sie könnten nicht allein nicht drei, sondern nicht einmal eins zählen! Weil bisher עשתי noch nicht glücklich erklärt ist, sind wir nicht berechtigt, solche Gedankenlosigkeiten der hebräischen Wortbildung zuzutrauen. — Als nicht minder abenteuerlich erscheint mir, den von Kain getödteten Hebel aus dem assyrischen Habal, Sohn, erklären zu wollen; ein sonst dem Hebräischen völlig fremdes Wort soll plötzlich in einem Eigennamen sich finden, der, soviel man weiß, nicht dem assyrischen Sagenbuche ent=

nommen ist und dabei seine ganz gute etymologische Erklärung im Hebräischen selbst findet als: flüchtig Vorübergehendes, Vergängliches.

Daß bis jetzt zur Aufstellung des Gedankenkreises und der geschichtlichen Begebenheiten im Israelitismus aus dem Assyrischen Wesentliches beigebracht worden, wird sich auch kaum behaupten lassen. Als Ertrag dürfte zu betrachten sein der Nachweis der Monatsnamen, die in den spätern bibl. Büchern aus Babylon, bzw. Assyrien entlehnt sind, und welche wir bei Schrader (A. T. S. 247 f.) neben einander gestellt finden. Noch gewichtiger erscheint mir die constante Bezeichnung des Reiches Israel als das des 'Omri, wie wir ihr auch auf dem moabitischen Mescha'steine begegnen. Dies bekundet einerseits, daß das Reich Israel vor 'Omri nach Außen hin keine Beziehungen hatte, zu keiner Geltung gelangt war, daß aber andererseits 'Omri demselben ein bestimmtes Gepräge gegeben, deßhalb das Reich im Auslande seinen Namen nicht blos unter den seiner Dynastie angehörigen Nachfolgern trug, sondern ihn auch dann beibehielt, als seine Dynastie bereits einer andern weichen mußte, wie Inschriften aus der Zeit Thiglath-Pileser's (Jahr 734) und seines Nachfolgers Sargon belehren (Schrader, K. A. T., S. 145 und 163). —

Wir haben jedenfalls in Betreff Assyriens und seiner Einreihung in den Bereich des Semitismus noch mancher Aufklärung und Sicherung der zu gewinnenden Ergebnisse entgegenzusehen. Mit größerer Zuversicht bewegen wir uns auf dem Gebiete des Phönizischen. Einen neuen Ueberblick über die gewonnenen Resultate und mannichfache Berichtigung unternimmt Hr. Joseph Halévy in den Mélanges d'épigraphie et d'archéologie semitiques (Paris, 1874, 183 Seiten, 8).

Bei dem Phönizischen und seinen Abzweigungen haben wir es mit einer Buchstabenschrift zu thun, die durch ihre enge Verwandtschaft mit der althebräischen, wie sie uns im Samaritanischen erhalten ist, über allem Zweifel feststeht; die Schwierigkeiten, welche die Entzifferung bietet, liegen in der unbequemen, flüchtigen Darstellung der Zeichen, in der Unbeholfenheit des Materials, der Unkenntniß der Schreiber und Steinhauer, namentlich auch in dem Mangel der Wortabtheilung. Das giebt nun allerdings abweichenden Vermuthungen Raum, erschüttert aber nicht die Sicherheit im Allgemeinen. Auch das Sprachliche klingt uns in seinem Wortvorrathe wie in den Abwandlungen ganz bekannt an; dem Hebräischen

sich ziemlich eng anschließend, bedarf es kaum der Beihilfe der anderen uns übrigens nicht minder bekannten Dialekte. Selbst Worte, die sich in den verwandten Dialekten nicht nachweisen lassen, erhalten ihre bestimmte Bedeutung, wenn sie häufiger vorkommen, ziemlich zuverlässig. Vorläufig werden freilich noch manche Worte unsicher bleiben, auch ganze Sätze, über deren Worttheilung man sich nicht mit Sicherheit schlüssig machen kann. So bleibt z. B. in der Sarginschrift des Eschmunásar, trotz aller Zuversichtlichkeit des Hrn. Hal., die Gruppe בנמסכינממאזרנמיתמבנאל׳מת (Z. 3 u. 13), כחנ (Z. 12) ungenügend erklärt, so ist von Hrn. H. in der zweiten sidonischen Inschrift כבנ und בתאל׳ willkürlich gedruckt, so werden dann Worten einer Grabschrift: חנכת und עבנת, Deutungen untergelegt, die ihnen schwerlich angehören, und dgl. mehr.

Jedoch hebt diese Unsicherheit im Einzelnen die Zuverläßigkeit in der allgemeinen Erkenntniß nicht auf, und selbst für die noch nicht genügend erklärten Stellen braucht man die Hoffnung nicht aufzugeben, daß weitere Entdeckungen auch über das gegenwärtig noch zweifelhafte Aufklärung bringen werden, und auch glückliche Vermuthungen werden noch Licht in manches Dunkel bringen, wie es in den Versuchen des Hrn. H. an solchen scharfen Blicken nicht fehlt.

Nicht genug ist jedoch Vorsicht davor zu empfehlen, daß man seine zweifelhaften Erklärungsversuche rasch zu Behauptungen umgestaltet, welche einen Einblick in die Anschauungsweise des uns unbekannten Volkes gewähren sollen, ferner daß man seine Annahmen auf Stellen aus der hebräischen Literatur stütze, welche selbst zweifelhafter Art sind. Bei dem Scharfsinn und der Combinationsgabe, welche Hrn. H. zu Gebote stehn, dürfte er umsomehr sich hüten müssen, in Verirrungen nach jenen Richtungen hin zu gerathen. So werden von ihm Ansichten über Unsterblichkeitsglauben aufgestellt, die theils ohne gehörige Begründung sind, theils Alles auf den Kopf stellen. Es ist schon bedenklich, wenn die Lehre von der Auferstehung mit der von der Unsterblichkeit fast geradezu identificirt wird, oder, wie sich Hr. Halévy ausdrückt: l'insurrection n'est qu'une phase du dogme de l'immortalité, dann wird auch der Glaube an ein Schattenreich dem an ein volles Fortleben der Seele oder an ein Wiederaufleben in dem erneuten Körper gleichgestellt, ohne zu bedenken, daß ein irgendwelches schattenhaftes fortgesetztes Dasein wohl vielfach angenommen worden, daß dieses aber von einer be=

stimmten, zu einer Glaubensüberzeugung erhobenen Vorstellung über ein fortdauerndes Seelenleben oder ein in Zukunft erneutes körperliches Dasein gar weit verschieden ist. Ein ausgeprägter Ausdruck aber für den Unsterblichkeitsglauben — wie ihn der Vrf. in אלמת annimmt — setzt eine so vollkommen ausgebildete bewußte Ueberzeugung voraus, daß man ihn nicht auf Analogieen mit irgendwo vorkommenden vagen Vorstellungen gründen darf. Es ist abenteuerlich, den Glauben an Auferstehung von den Aegyptern abzuleiten, während er nachweislich blos dem Buche Daniel bekannt, also den Persern entlehnt ist. Es ist ein gar seltsames Verfahren, anzunehmen, Ansichten über Fortdauer nach dem Tode seien bei dem hebräischen Volke, und ebenso bei den Nachbarvölkern verbreitet gewesen, und nur die Propheten hätten diese Volksvorstellungen bekämpft, und der Vrf. scheint nicht übel Lust zu haben, gegen die „rationalistischen" Propheten Partei zu nehmen. Freilich wenn man Nekromantie, Todtenbeschwörung u. dgl. zu Unsterblichkeitslehren umstempelt, dann vermag man auch diese in populären abergläubischen Bräuchen aufzufinden. Gegen Anderes kämpfen aber die Propheten nicht an, und wenn sie aussprechen, daß nach dem Tode der Mensch nicht mehr ist, so trägt diese Aussage niemals das Gepräge eines Kampfes gegen abweichende Vorstellungen an sich, sondern hat in dem andern Zwecken dienenden Zusammenhange der Rede seine vollkommen genügende Anknüpfung.

Auch an Herbeiziehung ungeeigneter Analogieen fehlt es nicht. Es kommt allerdings wohl dem Vfr. für seine Untersuchungen nicht darauf an, „die Identität von גזל und גזר" zu behaupten; wenn er es dennoch thut (S. 14 Anm.) und sich zur Unterstützung dieser Gleichstellung auf דיני גזלות beruft, das der Thalmud in dem Sinne von ד' גזרות nehme, so beruht jene Bezeichnung, nach Urschrift S. 119 f., auf Veranlassungen, die mit in der Natur der Sprache liegenden Lautumwandlungen gar Nichts zu thun haben. — „למו = לם bezieht sich ebensowohl auf den Singular wie auf den Plural, entsprechend dem hebräischen Sprachgebrauche (Gen. 9, 26)", sagt der Vrf. (S. 20). Allein das למו in der angezogenen Bibelstelle bezieht sich schwerlich auf einen Sing., vielmehr ist das zweite Versglied aus V. 27 in seiner alten Fassung geblieben, während das erste, wie es in V. 27 lautet — zu dem das למו allein passend ist, — in V. 26 eine Umwandlung erfahren hat. Für den Ausdruck קדש glaubt sich Hr. H. (S. 31) auf Jes.

43, 28 beziehen zu können; er übersieht aber dabei, daß in Deuterojes. wie 1 Chron. 24, 5 diese Bezeichnung lediglich von Priestern gebraucht wird, nicht aber von Gott, überhaupt שר für einen Gott einen viel zu untergeordneten Begriff einschließt. — Die Medaillen von Tarsus sind S. 64 ff. einsichtsvoll erklärt, עבר נהרא und בעל תרז dürfte kaum anzuzweifeln sein, מנ heißt wohl: Mine, nicht „gezählt", richtig wohl auch die Ausführung über חלך, das der Vrf. als Cilicien erklärt, das er auch in Ezech. 27, 11 wiederfindet, wo er וחלך für וחילך gelesen wissen will, auch in כלך, Mischnah Schabb. 2, 1. Schon der verewigte Prof. Levy hatte damit חלח, die Exilstätte der zehn Stämme, in Verbindung gebracht, Hr. Hal. folgt ihm darin, er knüpft aber daran kühne Vermuthungen, in denen die Lust scharfsinniger Combinationen mit der nüchternen Prüfung durchgeht. Er meint, in jene Gegenden seien dann Nachschübe des judäischen Exils eingedrungen, so daß dieselben recht wohl als „Land der zwölf Stämme" bezeichnet werden konnten. Wenn demnach Jakobus seine Epistel an die „zwölf Stämme der Zerstreuung" richtet, so habe er, meint Hr. H., vorzugsweise die jüd. Gemeinden Kleinasiens im Auge. Ist dies schon spitzfindig genug gegenüber dem so einfachen Sinne, so ist es eine waghalsige Erfindung, Akiba's Behauptung (Mischn. Sanhedrin 10, 3), die zehn Stämme werden nie mehr zurückkehren, auf die Juden Kleinasiens zu beziehen, welche den Aufstand Bar-Khosiba's gegen die Römer nicht unterstützt und dadurch den heftigen Unwillen Akiba's, des eifrigen Anhängers Bar-Kh's., erregt hätten. Ak. hatte sicherlich keine Ahnung von der Forterxistenz der Nachkommen der zehn Stämme irgendwo, er würde sie, wenn sie ihm bekannt geworden wären, mit Liebe herangezogen und ihnen nicht alle Zukunft abgesprochen haben. Er spricht vielmehr von den zehn Stämmen als von längst Dahingegangenen, deren dereinstige Auferstehung in Betracht kommt, gerade wie unmittelbar vorher von dem Geschlechte der großen Fluth, den Bewohnern Sodom's, dem Geschlechte der Wüste, Korah und seinen Genossen die Rede ist. Gegen sie alle verhält sich Ak. weit abstoßender als andere Lehrer, und sie, die Längstverschütteten, konnten die Hand nicht mehr rühren bei dem Aufstande unter Hadrian!

Die sich von S. 72 an anschließende Untersuchung über עבר הנהר ist sehr anregend, aber nicht ohne Bedenken erregende kühne Behauptungen. Unbegreiflich ist mir, mit welchem Rechte

der Vrf. (S. 80, 169, Anm. 3) mit dem „arammi" in Deut. 26, 5 den Abraham bezeichnet wissen will, während doch offenbar Jakob darunter gemeint ist. Auf dem schlüpfrigen Wege, den uns der Vrf. führt, gelangt er auch zu der Annahme, es sei eine doppelte Ueberlieferung vorhanden über das Ursprungsland Abraham's; die eine lasse ihn aus Babylonien und Mesopotamien, die andere aus Syrien kommen. Der Vrf. hält die letztere, für die er ziemlich gebrechliche Stützen aufsucht, für die richtigere und glaubt, die erstere sei zuerst unter den alexandrinischen Juden entstanden, und sie hätten auch erst die Legende von seiner Bedrohung durch Nimrod in Umlauf gebracht. Aber dafür spricht auch nicht das Geringste, während Hieronymus, der Koran und der Midrasch, also die Empfänger der palästinischen Tradition, uns von dieser Sage unterrichten!

Anderes liegt unserm Gebiete fern. Es genügt, wenn wir bezeugen, daß man sich Hrn. Hal. als einem höchst kenntnißreichen und einsichtigen Führer, als einem in der Inschriftenkunde sehr heimischen und in Entzifferung wie Erklärung sehr gewandten Gelehrten vertrauen darf.

26. Mai.

42. Zur Geschichte der französischen Rabbiner des Mittelalters nach Handschriften.

Zur Erlangung erweiterter Kenntniß über die gelehrten Juden des Mittelalters in Frankreich, die dann zu Darstellungen in der Histoire litteraire verwendet werden sollen, war Hr. Neubauer beauftragt, die Bibliotheken zu durchforschen. Er hat diese Mission ausgeführt, und das vorläufige bibliographische Ergebniß wird in zwei kurzen Berichten niedergelegt, während der Inhalt für die literarische Behandlung verspart wird. Die beiden Berichte liegen mir in einem Sonderabdrucke vor, der 25 Seiten umfaßt, der eine als Rapport sur une mission dans le Midi de la France à l'effet de cataloguer les manuscrits Hébreux qui s'y trouvent, et en Italie pour recueillir des documents Hébreux concernant l'histoire des Rabbins Français, der zweite als Rapport sur une mission dans l'Est de la France, en Suisse et en Allemagne, pour l'histoire littéraire des Rabbins Français.

Indem wir die inhaltlichen Bereicherungen, die aus der Einsicht neuer Handschriften gewonnen werden, abzuwarten haben,

müssen wir auch für das Bibliographische, das knapp behandelt ist, auf die Berichte selbst verweisen, und wir können nur auf Einzelnes die Aufmerksamkeit hinlenken. Es ist interessant zu erfahren, daß Don Astrüc de Lünel, nämlich Abba-Mari b. Mose, Vrf. des Minchath Kenaoth, an die Gemeinde zu Perpignan geschrieben, sie möge einen Tag feststellen, an dem die öffentliche Trauerfeier abgehalten werde für die dahingeschiedenen zwei großen Gelehrten, für Don Vidal Salomon, nämlich Menachem b. Salomo (Meïri) und Don Bonet Crescas, Meschullam b. Makhir, einen Trauertag, der zugleich auch bestimmt sei zur Anstimmung der Klage über den Befehl des Königs von Majorca, die heiligen Bücher zu verbrennen und die Juden ihrer Güter zu berauben (S. 2). In dem Streit über das Studium der Philosophie, welchen vorzugsweise Abbamari angeregt, benahmen sich beide genannte Gelehrte, die sich großen Ansehens erfreuten, sehr zurückhaltend, und es dürfte wohl darin seinen Grund haben, daß Abbam. denselben Trauer-Gottesdienst gemeinsam für zwei Veranlassungen bestimmt sehen mochte, indem er vielleicht den Tod der in der Sache, welche er mit so heftigem Eifer führte, lau und vorsichtig sich Verhaltenden nicht als genügend erachtete, eine solche Feier zu veranstalten. Das Minchath Kenaoth hat Hr. N. vielfach handschriftlich gefunden, und zwar in erweiterter und richtigeren Gestalt als in der uns vorliegenden, wie sie nach einem Bissilches'schen Codex hergestellt ist (vgl. z. B. S. 2. u. 22). Auch ich habe nach der Schorr'schen Handschrift einer eigenthümlichen Briefsammlung einzelne Erweiterungen und Berichtigungen im zweiten Hefte von Hechaluz mitgetheilt, andere mir angemerkt. — Wir wußten schon, daß die gesammelten thalmudischen Werke Meïris sich seit neuerer Zeit in Parma befinden, wie wir auch hier S. 5 lesen; reichere Auszüge aus den ungedruckten Theilen dürfen uns bei einem Manne, der durch einsichtsvolles Urtheil und logische Behandlungsweise sehr hervorragt, willkommen sein. — Was uns über das „Milchemeth Mizwah" des Meir b. Simeon angedeutet wird, ist gleichfalls geeignet unsere Neugier zu erwecken.

Wir halten untergeordnete Bemerkungen zurück, glauben blos unsere Unwissenheit bekennen zu müssen über בגיני׳ und בגנגינ׳ S. 15, das wohl Druckfehler ist, ein solcher dürfte auch דיינה für, ריינה, Reyna, sein, und besonders arg hat der Mangel an Berichtigung die Jahreszahlen betroffen. So ist S. 8 l. Z. 1288 für 1238 zu lesen, und ganz besonders stark ist die Verwirrung

auf S. 14 unten. Da soll erstens der 15. Schebat dem December-Januar entsprechen, während er frühstens in den Januar, häufig in den Februar trifft, 1558 der seleucid. Aera dem Schöpfungsjahre 5137 und dem christlichen 1377 entsprechen, während nur das seleucid. Jahr 1668 entsprechend ist, und derselbe Abschreiber soll dann auch 1795 der seleuc. Ae. eine Schrift beendigt haben, und dieses Jahr soll dem christl. 1384 gleichkommen, was für das J. 1695 zutrifft. Auch auf S. 15 wird Schebat zwei Male unrichtig dem alten christlichen Jahre zugerechnet. Auf S. 18 wird 17. Marcheschevan 5514 zu 1704 und muß 1753 heißen, und S. 20 wird 4491 oder 4471 zu 1231 oder 1211, wo die Hunderte in der Schöpfungsära selbstverständlich acht statt vier sein müssen.

Wir dürfen Hrn. N.'s rüstiger Kraft wie seiner Unermüdlichkeit vertrauen, daß er uns noch gar Manches aus den Schätzen, die er gehoben, darbieten wird.

26. Mai.

43. Das grammatische Buch Sekhel tob.

Im J. 1856 hatte ich eine kurze Biographie des Moses Kimchi geschrieben, welche im zweiten Hefte des Ozar nechmad (Wien 1857). S. 17—24, erschien. Hiebei hatte ich Veranlassung, auch das Büchlein Sekhel tob in's Auge zu fassen, welches Balmes in „Mikneh Abram" dem M. K. beilegt. Ihm folgend, führten die Bibliographen eine unter diesem Titel von Moses Kimchi verfaßte Grammatik an. Sonst war die Schrift nicht genannt. Schon Wolf und de Rossi identificirten dieselbe mit einer im Besitze Reuchlin's befindlichen Handschrift gleichen Namens, die dann in die Bibliothek zu Durlach kam, sich jetzt in Karlsruhe befindet. Dukes hatte darüber einige Mittheilungen gemacht, die mir Hr. Rabb. Willstätter vervollständigte. Daraus ging hervor, daß die Grammatik allerdings einem Moses angehört, aber es erschien nicht bezeugt, daß M. Kimchi sie verfaßt, weit mehr schien dagegen zu sprechen, daß derselbe, nach jenen Mittheilungen, selbst darin angeführt werde, ebenso Menachem b. Simeon aus Posquières, ein Schüler Joseph Kimchi's, der in seinen handschriftlich erhaltenen Commentaren bereits des M. K. gedenkt, hier als Oheim des Vrf.'s erscheint. Ich hielt mich deßhalb für berechtigt, die Karlsruher Handschrift dem M. Kimchi abzusprechen und sie einem etwas später lebenden Moses beizulegen.

Auch die Frage, ob die Karlsruher Handschrift dasselbe Buch enthält, welches Balmes im Auge hatte, sollte entschieden werden; das mußte sich daraus ergeben, ob die von Balmes angeführte Stelle sich auch in jener Handschrift finde. B. nämlich giebt an, daß im Sekhel tob des M. Kimchi gelehrt werde, das Nomen gentilicium werde nur vom vierten Geschlecht an gebraucht; man sage daher nicht ראובן הישראלי, sondern אהרן הלוי und ähnliche. Findet sich nun diese, bei sonst Keinem vorkommende, Regel in der Handschrift? Das konnte mit Bestimmtheit nicht nachgewiesen werden, aber erhob sich doch zur Wahrscheinlichkeit. Die Handschrift nämlich ist an dem Orte, wo man das Citat zu suchen hat, defect, es ist kurz nach dem Anfange eine Lücke, so daß die kaum begonnene Behandlung des Nomen gänzlich fehlt. Aber am Schlusse des Buches befindet sich ein Inhaltsverzeichniß, und da lesen wir, daß der Vrf. von sieben Arten der Nomina spricht, als dritte das Gentilicium (שם היחס) behandelt, für welches er als Beispiele anführt אברהם העברי מרדכי היהודי אהרן הלוי והדומים. So stellte es sich denn als wahrscheinlich heraus, daß das Buch, welches in Karlsruhe liegt, auch von Balmes bei seiner Anführung gemeint ist. War nun die Autorschaft M. Kimchi's für jenes zweifelhaft geworden, so mußte man auch geneigt sein anzunehmen, daß Balmes nicht genau gewesen, wenn er seine Quelle auf M. Kimchi zurückführte.

So ruhte die Sache, bis man durch Hrn. Prof. Lasinio in Pisa erfuhr, daß das Sekhel tob sich in einer verschiedenes Grammatische enthaltenden Florentiner Handschrift befinde (Zeitschrift der D.M.G., Bd. XXVI S. 807). Ich machte nun an demselben Orte (das. Bd. XXVII S. 125 f.) auf die gepflogene Verhandlung aufmerksam und forderte Hrn. Prof. L. auf, den Gegenstand näher zu untersuchen.

Dies that derselbe auch bei einem erneuten Besuche in Florenz, wie er mir in einem Schreiben vom 31. August 1873 mittheilt, zugleich den Vorsatz kund gebend, in einem Anhange der Ztschr. der D.M.G. eine genauere Beschreibung des Codex zu liefern. Unterdessen war er so freundlich, mir vorläufig einzelnes Nähere anzugeben, das ich hier, da bis nun Nichts weiter in die Oeffentkeit gedrungen ist, seinem Inhalte nach und gemäß meiner Auffassung wiederzugeben mich gedrungen fühle. Die Stelle, welche Balmes dem Sinne nach anführt, findet sich in der Florentiner

Hdschr. vollständig, und ich gebe aus dem betreffenden Abschnitte, welchen mir Hr. L. vollständig mittheilt, die Stellen, auf die es ankommt, hier wörtlich: השלישי שם היחס שמתיחס לו שם העצם אל שם כללי . . . כאמרו אברה העברי, מרדכי היהודי, והאדם בהיות שני לראשון איננו מתיחס אליו, לא יקרא ראובן הישראלי . . . אבל מן הד׳ ותעלה מתיחס אליו . . . כאמרנו הלא אהרן אחיך הלוי Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das die Stelle ist, welche Balmes anführt, und welche das Inhaltsverzeichniß der Karlsruher Hdschr. wiedergiebt. Es ist dasselbe Buch, das dreifach hervortritt.

Aber eine weitere Mittheilung des Hrn. Prof. L. beweist, daß Balmes nicht geirrt, wenn er das Buch dem M. Kimchi beilegt. Im letzten Paragraphen des Buches nämlich, nachdem das Verbum geminatum abgehandelt worden, heißt es: אמר משה קמחי הצעיר כבר שלמו הפעלים השלשיים והשניים וכו׳. Der Verf. spricht hier offenbar mit Nennung seines eigenen Namens, und die Angabe war wohl ein Irrthum, daß M. Kimchi in dem Buche „angeführt" werde, er nennt sich vielmehr selbst. Ist nun wirklich der Vrf. der alte bekannte M. K. oder etwa ein späterer? Daß Menachem b. Simeon aus Posquières Onkel des Vrf.'s gewesen von diesem angeführt wird, während derselbe seinerseits wiederum den alten M. Kimchi anführt, zwingt nicht zur Entscheidung für die letztere Annahme; denn M. b. S. war als Schüler Joseph Kimchi's jedenfalls Zeitgenosse von dessen Sohne Moses, konnte daher ebenso von ihm angeführt werden wie ihn anführen. Auffallend bleibt, daß David Kimchi, der seinen älteren Bruder gern heranzieht, weder des Buches noch der mitgetheilten Regel erwähnt. Andererseits würde ein jüngerer Moses K. schwerlich den älteren David ganz unerwähnt lassen. So verlangt die Sache noch immer nähere Untersuchung, wenn sich auch nun die Wage der Annahme zuneigt, daß Sekhel tob dem alten wohlbekannten Moses Kimchi angehört.

27. Mai.

44. Zunz' Bibelkritisches.

Es ist von hohem Interesse, von einem Manne, der ein langes Leben hindurch geforscht, der das Erforschte zu innerer Vollendung gebracht und es in kräftiger wie anregender Darstellung zu einem edeln neuen Erwerbe der Wissenschaft zu gestalten verstanden, wenn er nun auf den Höhepunkt des Lebens gelangt ist, sein achtzigstes

Jahr fast vollendet, die Ergebnisse seiner langjährigen Beobachtungen und Untersuchungen über die schwierigsten kritischen Fragen zu vernehmen. Leopold Zunz hatte bereits in der Jugend den geübten Forscherblick und die reife Besonnenheit, er bewahrt im Alter ungeschwächte Geistesfrische, den jugendlichen Muth des Gedankens, und wir erfreuen uns dessen aus vollstem Herzen. Wir sind ihm dankbar dafür, daß er in diesem Abschnitte seines Lebens und schriftstellerischen Wirkens uns so Bedeutsames aus dem Reichthume seines Wissens und Ergründens zukommen läßt.

Der XXVII. Band nämlich der Zeitschrift der D.M.G. (1873) enthält eine „Bibelkritisches" überschriebene Abhandlung von Zunz (S. 669—689), welche über 1. Deuteronomium, 2. Ezechiel 3. Leviticus und 4. Esther handelt, und der, wie wir wissen, noch zwei ähnliche Abhandlungen folgen sollen, die eine über Exodus und Numeri, die andere über Genesis. Solche knappe, gedrängte Darstellungen, wie sie Zunz liefert — denen man vielleicht manchmal eine weitere Ausführung wünschen möchte, — lassen sich nicht in einem Auszuge wiedergeben; eine abweichende Ansicht über einzelne Punkte erfordert gleichfalls ein viel zu ernstes Eingehen in den Gegenstand, als daß eine gelegentliche und kurze Andeutung am Orte wäre. Hingegen halten wir es für eine hohe Pflicht, auf diese gediegene Arbeit, so weit sie uns vorliegt, die Aufmerksamkeit der Kenner zu lenken, und wir können Dies nicht besser, als wenn wir die Ergebnisse, wie er sie selbst am Schlusse der Abhandlung zusammenstellt, wörtlich wiedergeben:

„1. Das **Deuteronomium** ist aus drei Abschnitten zusammengesetzt; der erste enthält zwei Vorträge, der dritte sieben Theile. — 2. Das zwölfte Kapitel dieses Buches enthält von dem Gesetze über Fleischgenuß eine dreifache Recension. — 3. Deuteronomium und Ezechiel sprechen nicht von Todesstrafe auf Sabbatarbeit. — 4. Deuteronomium weiß nichts von festlichem Hüttenwohnen, von Posaunen= und Sühnfest, von Hohenpriestern und verschiedenen Opfergattungen. — 5. Es war dasselbe dem Verfasser des Buches der Könige bekannt. — 6. Dem Verfasser des dritten deuteronomischen Abschnittes war der erste bekannt. — 7. Der angebliche Vortrag Mose's im 32. Kapitel ist im Exil verfaßt. — 8. Sechszig in Exodus, Leviticus, Numeri übliche Ausdrücke sind im Deuteronomium nicht vorhanden. — 9. Der Segen Mose's ist vielleicht das älteste Stück in diesem

Buche. — 10. Der erste und der dritte Abschnitt sind mit Jeremia verwandt. — 11. Die Verfasser der ersten beiden Abschnitte lebten vor der Zeit des Königs Jojakim.

12. **Ezechiel** besteht, nach der eröffnenden Vision, aus zwei Theilen. — 13. Kapitel 36 im zweiten Theile ist das Gegenstück zu Kapitel 6 des ersten Theiles. — 14. Der Name Ezechiel ist erdichtet; den Verfasser dieses Prophetenbuches kennen wir nicht. — 15. Dasselbe belehrt die Zeitgenossen über Längstvergangenes. — 16. Die in diesem Buche angegebenen Zeitdaten gehören der Dichtung an. — 17. Zur Zeit dieses Propheten war am zehnten Tischri Jahresanfang. — 18. Ezechiel spricht weder von einer Lade in dem Tempel noch von dem Sühnfeste. — 19. Er hat 117 mal אדני ה׳ kein einziges mal ה׳ צבאות. — 20. Seine Schilderungen sind denen der nachexilischen Schriftsteller oft ähnlich. — 21. Sprache und Ausdrucksweise sowohl als Bekanntschaft mit jüngeren Personen und Werken, namentlich die Tempelbeschreibung sammt den Verordnungen, verweisen den Verfasser des Buches in die Zeit 440—400 J. v. Chr.

22. **Leviticus** ist das erste Buch, welches von einem Posaunenfeste, von Einstellung der Erntearbeit im Erlaßjahre, dem Hüttenwohnen am Erntefeste, von Jubelperioden, Opferklassen, verschiedenen Einnahmen und Vorrechten des Priesterstandes weiß. — 23. Man liest dort nichts über Gesetztafeln, Könige, Propheten, Kriegführung, da hingegen von zahlreichen Uebertretungen, die mit Ausrottung und Steinigung bestraft werden. — 24. Die Drohungen im Falle des Ungehorsams sind großentheils ein Auszug aus Deuteronomium und Ezechiel. — 25. Der etwas Satan ähnliche Asasel stammt aus dem Pasismus. — 26. Leviticus ist etwa ein Jahrtausend jünger als die Zeit Mose's. — 27. Sichere Spuren von dem Vorhandensein des Pentateuchs beginnen drei Jahrhunderte nach König Josia.

28. Im Buche **Esther** giebt es persische, späthebräische und Mischna-Ausdrücke. — 29. Es erwähnt weder Gott noch Israel. — 30. Weder das Buch noch sein Inhalt war den Alten bekannt. — 31. Den Anlaß zu der erdichteten Geschichte gab ein unter den persischen Juden aus der Umgebung eingebürgerter Freudentag.

32. Neujahrs-, Sühn- und Hamansfest, dem älteren Judenthum unbekannt, verdanken fremdem Einflusse und späterer Zeit

ihr Dasein; indessen Geschichte und Entwickelungsgang des menschlichen Geistes haben ihnen eine den Ursprung überragende Bedeutung gegeben.

33. So lange Dichter und Priester für Wirkungen arbeiten, dürfen Historiker und Philosophen nicht ermüden, die Ursachen zu erforschen."

Solche Ergebnisse reizen sicher, sich mit den Einzelforschungen, aus denen sie gezogen sind, bekannt zu machen. Man wird dann nicht immer zustimmen, aber wird sich überall belehrt und angeregt fühlen.

31. Mai.

45. Jüdisch-provenzalische Dichtungen.

Bei dem rühmlichen Eifer, welcher gegenwärtig in Frankreich entfaltet wird für Sammlung und Veröffentlichung alter Sprachdenkmale, welchem Zwecke besonders die Zeitschrift „Romania" dient, werden auch altfranzösische Ueberreste in jüdischen Werken aufgesucht, die mannichfach den Charakter der alten sprachlichen Dialekte aufklären. So liegt mir nun ein kleines Heftchen vor: Chansons Hebraïco-Provencales des Juifs Comtadins, von Hrn. Sabatier gesammelt und (aus hebräischer in französische Schrift) umgeschrieben, gedruckt zu Nimes 1874. Das Heft, nur 22 Seiten stark, dürfte wohl blos ein Sonderabzug aus einer Zeitschrift sein; es bietet ein provenzalisches „Chad-Gadia", la chanson du chevreau, wie es in den vier Gemeinden der Grafschaft Venaissin üblich, jedoch bis jetzt noch nicht gedruckt ist und sich nur in den Familien zur Feier des Peßach-Abends durch mündliche Ueberlieferung erhalten hat. — Andere religiöse Dichtungen, Piutim, sind bereits gedruckt, theils in dem Seder hakontres durch Jesaias Vidal und Mordechai Ventura (Avignon 1765), welches Gebete für verschiedene rituelle Handlungen enthält, wie sie in den genannten Gemeinden üblich sind, theils in dem Seder hattamid, einer Sammlung der täglichen Gebete zum Gebrauche der Gemeinden Avignon, Carpentras, l'Isle und Cavaillon, herausgegeben von Elias Crémieux (Avignon 1767). Beide enthalten einzelne Dichtungen, in welchen provenzalische Verse mit hebräischen abwechseln, aber auch jene in hebräischen Buchstaben. Diese umschreibt nun Hr. Sabatier, aus ersterer Sammlung ein Lied zur Beschneidung, dann ein Tischlied (von Mordechai), aus letzterer ein Purim-Lied. Die Arbeit, mit liebender Sorgfalt ausgeführt, macht einen wohlthuenden Eindruck.

12. Juni.

46. Eine arabische Phrase im Commentar zu Maimonides.

In einer Nummer des Maggid (8. Juli d. J.), die mir zufällig zu Gesicht kommt, finde ich (S. 243) eine Bemerkung des Hrn. Dr. Moritz Eisler, des kundigen Vfr.'s der „Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters“ (Wien 1870) — eines beachtenswerthen Schriftchens, — welche ich hiemit zu weiterer Kenntnißnahme bringen möchte. In Jeßode ha-Thora 4, 8 definirt nämlich Maimonides die Seele als „Form“ (Zurah) des thierischen Wesens; das ist der aristotelische philosophische Terminus der Morphe. Der Commentator will den mit den philosophischen Schulausdrücken nicht vertrauten Leser vor dem Irrthum bewahren, daß hier etwa der im gewöhnlichen Leben gebräuchliche Ausdruck „Form“ gemeint sei; er bemerkt deßhalb, Zurah werde in doppeltem Sinne gebraucht, erstens als äußere Gestalt, dann aber auch als wesentliche Eigenthümlichkeit eines Dinges. Für die erste Bedeutung, die er auch mit תאר bezeichnet, sagt er ferner, sie werde genannt: שכל והכשיט. Was sollen diese Worte hier? Sie sind ganz unpassend, wenn sie als hebräisch betrachtet werden, wie sie wohl von Abschreibern und Druckern genommen worden, so daß in das eine auch ein kleiner Fehler eingeschlichen. Sie sind aber arabisch, das zweite muß תכטיט (mit Teth) lauten (تخطيطشكل); dieser beiden Worte zusammen bedient sich Maim. auch sogleich am Anfange seines Moreh (I, 1), wo sie von Thibbon mit תמונה und תאר übersetzt werden.

4. Sept.

47. Eine Klippe in der Uebertragung.

Kaum geringere Bewunderung als Homer's berühmter Vers

„*Αὐτις ἐπειτα πεδονδε κυλινδετο λαας ἀναιδης*

findet Vossens meisterhafte Uebertragung.

„Hurtig mit Donnergepolter entrollte der tückische Marmor.“

Gleichwohl läßt das Original die Copie weit hinter sich, weil es den wunderbaren Effekt mit viel einfacheren Mitteln erreicht. In Homer's Verse ist kein Wort überflüssig, keines gesucht. Es ist, als ob die einfachen Worte

„Wiederum hin zu dem Fuße sich wälzte der schamlose Stein dann“

von selbst sich zum Satze gefügt hätten

Wir erkennen an diesem Beispiele, wie schwer, ja, wohl unmöglich, bei aller Virtuosität, es sei, mit dem entsprechenden Inhalte auch das Gewand an bezeichnenden Stellen in eine andere

Sprache zu übertragen. Allerdings wird in vielen Fällen, wenngleich der volle Genuß, den das Original durch jenen Formenschmuck gewährt, geschmälert wird, doch die richtige Auffassung nicht darunter leiden So verschlägt es für den Inhalt nichts, wenn man bei Uebersetzung der beiden Verse:
Ps. 15, 3 לא עשה לרעהו רעה וחרפה לא נשא על קרבו und
Jes. 41, 2 יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו
nicht jedes der Wortspiele — ein solches bilden wohl auch die Objekte im ersten Gliede des zweiten Verses, welche Annahme ich durch die Zusammenstellung desselben mit dem zweiten Gliede des ersten glaube gestützt zu haben, — nachbildet. Freilich darf nicht außer Acht gelassen werden, daß für die richtige Beurtheilung des Textes selbst, auch in Anbetracht der Vokale, die Beachtung der Figuren, die vornehmlich in der morgenländischen Poësie eine hervorragende Stellung einnehmen, von Bedeutung ist. Wenn Ps. 64, 9 Hupfeld ויכשילֵהו lesen will, so liegt für mich der triftigste Grund, an dem von unserm Text gebotenen ויכשילֻהו festzuhalten, darin, daß dasselbe an ומעשהו השכילו des nachfolgenden Verses anklingen oll. (Vgl. meine Recension im jüngsten Hefte dsr. Ztsch. S. 121.) Ebenso würde ich Ps. 49, 12 קברם für קרבם zu lesen schon deshalb Anstand nehmen, weil das folgende Versglied mit קראו beginnt, und mich schwer entschließen, Jes. 14, 6 die Lesart מרדף zu verwerfen, weil dieses mit רדה alliterirende Wort auch mit dem auf letzteres folgenden באף einen gleichen Auslaut hat. Wenn dagegen für das von mir oben angenommene Wortspiel die Punktation כֶּעפר besser passen würde, so gebe ich zu erwägen, daß für ein solches עפר an sich vollkommen genügt, und dieser Auffassung die übliche Vokalisation nicht widerstrebt.

In manchen Fällen aber, wo sich's um Klangmalerei handelt, drängt sich geradezu die Frage auf, ob hier nicht die Form so wesentlich ist, daß die treue Wiedergabe des Sinnes ihr untergeordnet werden muß. Uebersetzt man Ps. 2, 2 „Warum toben die Völker, und die Nationen sinnen Eiteles", so ist, meines Erachtens, die Frage nicht abzuweisen, warum das Prädikat des zweiten Versgliedes dem des ersten so wenig angemessen ist. Einen ganz andern Eindruck macht aber auch im Original, antönend an רגשו, der Ausdruck יהגו ריק, der etwa unserm „verrückt" entsprechen würde, wollte man ihn, ohne den Sinn zu entstellen, in seiner Lautähnlichkeit wiedergeben. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, er=

hält diese Wendung, sollte ich meinen, eine ganz andere Bedeutung. Nicht anders verhält sich's Ps. 35, 16 mit der Bezeichnung der Spötter als לעגי מעוג. Zugegeben, es soll מעוג hier Kuchen heißen, und Kuchenwitzlinge so viel wie „Schmarotzer" sein, so liegt es doch auf der Hand, daß in der Zusammenstellung dieser beiden Wörter das „moquante" Wesen sich spiegeln soll, gerade so wie man Jer. 20, 7 in כלה לעג לי das „laute Lachen Aller" zu hören glaubt, und, worauf mich das alliterirende ל führt, 2 Sam. 18, 5 in לאט לי לנער לאבשלום die flehentliche Angst des bebenden Vaterherzens nachzittert. Das gleiche Verhältniß findet statt Hiob 37, 6 bei den Worten וגשם מטרות עזו, die sicherlich das Gießen, Strömen, Sausen des rauschenden Regens, ähnlich wie wir das. 38, 27 in להשביע שאה ומשאה ולהצמיח מצא דשא das Gießen und Sprießen wahrzunehmen meinen, unserm Ohre vernehmbar machen sollen. Da fragt sich's wiederum, wie sollen wir es übersetzen, da „Regengüsse seiner Macht", wenngleich der Hinweis auf Gottes Allmacht am Platze ist, zu matt erscheint.

Es würde bei solchen Stellen, wenn sich's darum handeln soll, ein möglichst treues Abbild des Kunstwerks zu gewähren, eine doppelte Uebersetzung erforderlich sein, eine, die dem Inhalte vollständig gerecht wird, und eine, die die Form wiedergiebt. Das letztere mag wohl einem Voß zuzumuthen sein, der überhaupt nicht an wörtliche Treue gebunden war; im Allgemeinen würde nichts Andres übrig bleiben, als der Uebertragung des Sinnes solche Stellen im Originale beizufügen.[1] Egers.

---

[1]) Indem ich die feinen Bemerkungen des geschätzten Hrn. Mitarbeiters über die Bedeutung des malenden Wortklanges und des gesuchten Anklanges in der Aufeinanderfolge der Worte und der Sätze für die hebräischen Dichter gern den Lesern zur Beachtung vorlege, glaube ich doch darauf hindeuten zu dürfen, daß das einem poetischen Naturtriebe nach Wohlklang entstammende, aber durch keine bestimmten Gesetze zu umschreibende Verfahren doch mit großer Vorsicht als Maßstab an die Dichterwerke angelegt, am Allerwenigsten zum Richter in Fragen der Kritik eingesetzt werden darf. Schon die Punktation des יכשילהו am Anfange von Ps. 64, 9 in dem Umstande bestätigt zu finden, daß V. 10 mit השכילו schließt, ist gesucht; aber die offenbar falsche Lesart קִרְבָּם (Ps. 49, 12) für קברם, welches letztere von den alten Autoritäten bezeugt, und dessen Umwandlungsgeschichte mit deren Veranlassung uns so klar vorliegt, damit schützen zu wollen, daß das folgende Versglied mit קָרְאוּ beginnt, das wäre doch: äußeren Zufälligkeiten das innere Wesen zum Opfer bringen. G.

48. Kleinere Arbeiten von Wetzstein.

Kleinere Arbeiten, die unser Gebiet berühren, verstecken sich so leicht in größere Sammlungen, die zuweilen recht Entlegenes zusammenfassen, daß man sie dort nicht sucht, und es ist eine um so angenehmere Pflicht, auf sie aufmerksam zu machen, wenn man ihrer gerade habhaft wird. Ich verdanke der Güte des Hrn. Consul Dr. Wetzstein einige solcher, größeren Werken einverleibten Abhandlungen, von denen Bericht zu geben ich mich umsomehr angetrieben fühle, da hier von dem mit dem Semitismus so innig vertrauten Gelehrten gelegentlich Licht auf manches dunkle Wort und manche dunkle Sitte geworfen wird, das wir gebrauchen und zu weiterer Aufhellung benützen können.

1. Die Abhandlungen der bayrischen Akademie vom J. 1873 enthalten (S. 581—96) eine Abhandlung des Hrn. W.: Das „Nadelöhr von Jerusalem." Sie bespricht zunächst die legendenhafte Angabe eines Reisenden aus dem J. 1422 und eines neueren Missionärs, daß in Jerusalem ein Pförtchen sei, das „Nadelöhr" genannt werde, oder, wie sich dieser schon erweiternd ausdrückt: das Nadelöhr ist im Morgenlande ein Nebenpförtchen für Fußgänger neben dem Hauptthore, durch welches die Kameele schreiten. Diese Angabe soll zur Erklärung der Stelle Math. 19, 24 (Mar. 10, 25. Luc. 18, 24) dienen, während sie umgekehrt erst aus dieser sprichwörtlichen Redensart, die auch im Koran 7, 38 und im Thalmud (z. B. Berachoth 55 b., Baba mez. 38 b., wo „Elephant" für Kameel) vorkommt (vgl. mein: Was hat Mohammed ꝛc., S. 71 f.), erdichtet ist. Nebenpförtchen giebt es überhaupt, wie uns Hr. W. belehrt, in Paläſtina und Syrien nicht, hingegen befindet sich an den vielen Thoren, welche die einzelnen Quartiere, ja die einzelnen Gassen und Gäßchen, selbst Abschnitte einer und derselben größeren Gasse absperren, indem sie zur Sicherheit von zwei Stunden nach Sonnenuntergang bis gegen Sonnenaufgang geschlossen werden, in der Mitte des Thorflügels ein nur wenig über drei Fuß hohes und ungefähr 2½ Fuß breites, also nur gebückt zu passirendes Thürchen, das zum Durchschreiten von Fußgängern bestimmt ist. Dieses Thürchen heißt aber nicht etwa „Nadelöhr", sondern Chåha الخَوْخة, das im Allgemeinen ein Luft- und Lichtloch in der Mauer, eine Oeffnung in der Zwischenwand zweier Zimmer, einen schmalen offenen Raum, endlich überhaupt eine enge Oeffnung bedeutet.

Dieses Wort nun findet W., und sicher richtig, auch in dem זְוָחִים 1 Sam. 13, 6, wo es nicht „Dornhecken“ bedeutet, sondern „Kluft, Felsenspalt“, kleine Verstecke in größeren Höhlungen.

Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfen wir nun auch dieses Wort wieder in einem seiner Bedeutung nach wohlbekannten, aber bis jetzt ganz isolirt dastehenden Ausdrucke der Mischnah erkennen. Es ist Dies das כוך (Moëd kat. 1, 6. Baba bathra 6, 8 und sonst). Aus letzterer Stelle ist ganz deutlich, daß ein größeres Grabgewölbe, קבר, mehrere enge Einzelgräber, eben die כוכין, enthält, deren jedes eine Höhe von (7 Tefachim =) $2^1/_3$ Fuß und die Breite von (6 Tefachim =) 2 Fuß hat, also der Angabe W.s sich annähernd. Die Vertauschung des arabischen harten Cheth mit Khaf kann — trotzdem daß das Wort biblisch mit Cheth vorkommt — nicht auffallen. Schon die hebräischen Wörterbücher weisen diese Vertauschung auch für das Biblisch-Hebräische nach, und die Beispiele ließen sich noch sehr vermehren. Als nun aber gar durch den Einfluß des Aramaismus die Aussprache des hebräischen Cheth immer mehr abschwächte, so daß es vielfach in He und Alef überging, ja ganz ausfiel, mußte das harte Cheth umsomehr in Khaf verwandelt werden. Wir sehen daher, als das Arabische zur Schriftsprache der Juden wurde, daß diese für das arabische harte Cheth immer ein Khaf setzen, und sie nennen dasselbe geradezu so; man vergleiche nur die reiche Beispielsammlung von der Vertauschung des חא mit כא bei Koraisch S. 88, ferner die interessante Zusammenstellung der in beiden Sprachen gleichen Wörter bei Dunasch (gegen Menachem S. 68 ff.), der er die Bemerkung vorausschickt, man solle sich nicht verwirren lassen, wenn einige Buchstaben mit einander wechselten, wie etwa Cheth mit Khaf, d. h. eben mit dem arab. harten Cha, endlich die merkwürdigen Worte Aben Esra's zu רחם Levit. 11, 18: „Der Gaon (Saadias) sagt, es sei der im Arabischen ebenso genannte Vogel, nur daß dort das Cheth mit einem Khaf vertauscht sei, denn in ihrer Schrift haben beide dasselbe Buchstabenzeichen“, und Saad. übersetzt رخم.

Es ist daher ganz natürlich, daß im Spätthebräischen der Gebrauch des Khaf für arabisches hartes Cha üblicher war, daher auch כוך mit خوخة übereinstimmt.

2. Bastian's Zeitschrift für Ethnologie 1873 bringt auf S. 270—302 eine Abhandlung von W. über „die syrische Dreschtafel,“

die über Werkzeuge und Verfahren bei dem Dreschen eingehend belehrt und auf Stellen der Bibel wie der Mischnah auch in Beziehung auf Namen von Pflanzengattungen auffallendes Licht wirft. Dann wird auch über die Dreschtafel als Marterwerkzeug, wiederum mit vielfacher Beziehung auf biblische Angaben, gesprochen. Endlich veranlaßt die Verwendung derselben zum Sitze des jungen Ehepaares in den ersten sieben Hochzeitstagen, sowie zum Wegtragen der Leiche zu interessanten Mittheilungen über Hochzeitfeierlichkeiten und Gebräuche bei Leichenbestattungen. Die Uebereinstimmung ist hier nicht gerade vollständig mit den altjüdischen Sitten, aber doch bieten sich genug der Vergleichungspunkte dar. Die Bezeichnung des jungen Ehemannes während der sieben Hochzeitstage als König ist auch in dem aus dem Pirke R. Eliezer c. 16 entnommenen und so geläufig gewordenen Satze החתן דומה למלך enthalten; allein in der älteren jüdischen Literatur findet sich von einer solchen Bezeichnung keine Spur, während die genannte Eliezer-Baraitha bekanntlich der arabischen Zeit angehört und Vieles arabischen Anschauungen entlehnt hat. Wir werden daher auch die dortige Darstellung als aufgenommen zu betrachten haben; sie lautet vollständig: „Der junge Ehemann gleicht dem Könige. Wie dieser nicht allein auf die Straße geht, so auch jener; wie dieser Prachtgewänder anzieht, Alle ihn preisen, so auch jener während der sieben Hochzeitstage." Daß jedoch auch die junge Frau Königin heiße, davon erfahren wir im Judenthum Nichts. — Den Begleitern des jungen Mannes, die als שושבינים (auch im Syr.) ebenso bekannt sind, wie deren Benennung noch unerklärt ist, begegnen wir auch hier; der Obmann derselben heißt شبين, insgesammt heißen sie شباب العريس, also einfach die den Bräutigam (umgebenden) Jünglinge, und es dürfte wohl die Etymologie des späthebr. und aram. Wortes auch keine andere sein, blos aufgenommen aus dem Arab., „befreundeter Jüngling" bedeuten. — Wir hören hier von Näschereien, welchen die Araber den Collectivnamen نقل „das Tragkorn" geben, weil man sie auf Reisen, bei Garten- und Landpartieen mit sich führt und welche aus Rosinen, getrockneten Feigen und Aprikosen, überzuckerten Mandel-, Wallnuß- und Pistazienkernen u. dgl. bestehn; wir dürfen darin wohl das biblische מַשְׂאֵת wiedererkennen.

Eine auffallende Verschiedenheit ist, daß, nach Hrn. W., weder bei den Hochzeits- noch bei den Trauerfeierlichkeiten die vielfachen

Gesänge von Instrumenten begleitet werden, während die Mischnah sie bei beiden voraussetzt, und zwar die Rohrflöte, חָלִיל (wie der Vrf. sie aus Matth. 9, 23 kennt, wo die *αὐληταί* bei der Todtenfeier vorkommen — während sie in den Parallelstellen bei Marcus und Lucas fehlen, — *αὐλός* aber wird als Uebersetzung für חליל gebraucht). Für beide zusammen lesen wir sie Mischn. Baba mezi'a 6, 1; חלילין לכלה או למת, für die Todtenklage aber ist sie so obligat, daß vorgeschrieben ist, selbst der ärmste Mann müsse, um seine Frau anständig zu bestatten, mindestens für zwei חלילין sorgen (Khethuboth 4, 4, vgl. auch Schabb. 23, 4). Sonst hat allerdings die Todtenklage durch dazu bestellte Frauen viele Aehnlichkeit, besonders auch der Umstand, daß eine Kundige allein den Gesang anstimmt, die Andern blos den Weheruf wiederholen, Moëd katon 3, 9. — Beachtenswerth ist, daß in der Todtenklage auch immer der Schwester des Verstorbenen gedacht wird, und der Vrf. bezieht mit Recht darauf die Worte Jer. 22, 18: Ach mein Bruder! ach Schwester, wie ich diese Erklärung schon in der Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellsch., Bd. XVIII (1864), S. 826 nachgewiesen habe. — Auch der Sitte begegnen wir, daß sämmtliche anwesende Männer sich bei dem Tragen der Leiche zum Grabe betheiligen, indem sie einander ablösen; das sind die נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן, Berach. 3, 1. Wir verlassen auch diese Abhandlung nach den gegebenen kurzen Hinweisen, indem wir dem Leser empfehlen, sich mit deren weiterem reichen Inhalte selbst bekannt zu machen.

3. Einer dritten Reihe kleiner Untersuchungen begegnen wir in der dritten Auflage des Delitsch'schen Psalmen-Commentars (Bd. II, S. 380—95); sie bieten vier Excurse: 1. Die Symbolik des Waschbeckens und des Schuhs (zu Ps. 60, 10 [und 108, 10]); 2. Ueber den Vogelnamen דרור (zu Ps. 84, 4); 3. Ueber die landwirthschaftliche Bedeutung des Wortes מענה (zu Ps. 129, 3); 4. Ueber אנושה, Ps. 69, 21. In allen erfreut man sich an der feinen geistvollen sprachlichen und sachlichen Behandlung, die durch die vertraute Bekanntschaft des Vrf. mit Geist und Sitten der Semiten unterstützt wird. Man findet in ihnen auch ferner weitere Ausblicke nach andern Stellen hin, die in hohem Grade anregend sind, so in der ersten über das Schuhausziehen bei Verweigerung der Schwagerehe, in der zweiten — abgesehen von der werthvollen Erörterung über das arabische Wort, das Saadias zur Wieder-

gabe gebraucht — über die Bezeichnung der Vögel, welche bei der Reinigung des Aussätzigen erfordert werden, als Deror in der Mischnah[1]), und in der vierten über den Euphemismus bei den Semiten und über den Grundbegriff von אֱכְרוֹשׁ als Appellativum und Eigenname.

Wir wünschen und hoffen, Hrn. Dr. Wetzstein auf diesem Gebiete noch recht oft zu begegnen.

18. Sept.

49. Literarisches aus Jerusalem.

Wir sind gewohnt, von Jerusalem aus lediglich das widerwärtige Gekrächze müssiggängerischer Bettelei und Frommthuerei zu vernehmen, und so auch an Sprache wie an Inhalt unverdauliche Schriftwerke zu erhalten. Da freuen wir uns nun schon, wenn wir nüchternen Versuchen auf literarischem Gebiete begegnen, sollten sie auch wissenschaftlichen Anforderungen nicht vollkommen genügen. Solche liegen mir zwei in ihren Anfängen vor. Hr. Coronel will die Grammatik des Josef Kimchi, Sefer ha-Sikkharon, herausgeben; sein Sohn hatte bereits den ersten Bogen drucken lassen und mit einigen Anmerkungen begleitet, und der Vater will nun das unterbrochene Werk ergänzen. Bei der Bedeutung Josef Kimchi's ist das Unternehmen froh zu begrüßen, und verdient es gebührende Unterstützung; erfreulich ist auch, daß sich dort Sinn und Verständniß für grammatische Studien kund giebt. Zu wünschen wäre freilich, daß der Herausgeber sich nicht mit dem einen ihm zugänglichen Manuscripte begnügte, sich vielmehr bemühte, dieselbe mit noch andern — eine Händschrift ist z. B. in München — zu vergleichen. Aus dem vorliegenden Bogen geht nämlich hervor, daß das vom Herausg. benützte Mspt. mancherlei Berichtigung bedarf, wie man schon aus den in Klammern befindlichen, offenbar vom Herausg. hinzugefügten einzelnen Worten ersieht. Dasselbe

---

1) Die besondere Gattung, welche in Thoßeftha und Sifra als die vorzüglichste bezeichnet wird, und die auch als eine Art שלין Joma 75 b genannt wird, unterliegt mannichfachen Abweichungen in der Benennung, die richtigste L.-A. ist wohl קיכלי κιχλή Drossel, Krammetsvogel. — Ferner ist über דירור noch die Stelle aus Sifra über die bei der Reinigung der Häuser darzubringenden Vögel in Betracht zu ziehen. Zu den Worten nämlich 14,53: er entsende den lebenden Vogel אל מחוץ לעיר אל פני השדה heißt es Sifra Mezora' Perek 5 § 14 (ed. Wien 74 c): צפור שחיה חוץ לעיר ואיזו זו דרור.

geht auch aus andern nicht berichtigten Stellen hervor.[1]) Auch scheint die kurze Vorrede, welche Cod. München enthält, hier zu fehlen (vgl. Ozar nechmad I S. 99). — Wünschenswerth wäre ferner, daß sich der Herausg. mit dem bereits durch die neuere Literatur über seinen Gegenstand Erforschten bekannt machte. So würde er namentlich aus meiner Abhandlung über Josef Kimchi (O. n. I S. 97—119) und besonders über dessen grammatische Arbeiten (das. 97—105) Manches erfahren haben, was ihm unbekannt geblieben, er hätte unter Anderm auch erkannt, daß Abraham ben Kambel keine so fremde Persönlichkeit ist.[2]) Jedoch ist jedenfalls das Unternehmen willkommen zu heißen.[3]) Drei Jahre hindurch hat Hr. **Michael Cohen** in Jerusalem die Wochenschrift „Chabazeleth" erscheinen lassen, doch konnte sie sich nicht erhalten, sie ist seit einem Jahre eingegangen. Der Herausgeber will dieselbe durch eine neue Monatsschrift ersetzen, welche den Titel הָאֲרִיאֵל führt, und deren erstes Heft, vom verflossenen Elul, mir vorliegt. Die Absichten des Herausgebers erscheinen als sehr wohlmeinend; er will Bildung und Wissen unter den Glaubensgenossen seiner Heimath verbreiten. Der knappe Umfang des ersten Heftes (acht Seiten 4) enthält — außer dem Gruße an die Leser, der Klage über den Unfrieden innerhalb der jüdischen Gemeinde Jerusalem's — den Anfang einer Beschreibung des See Genesareth (Chinnereth), des daran liegenden Tiberias und der sonstigen Umgebung mit einem Blicke auf das todte Meer, dann den Anfang eines zweiten Aufsatzes zur Geschichte der Juden in Arabien. Wir wünschen dem Unternehmen Gedeihen und den Erfolg, daß es die Geister dort wecke.

11. Oct.

---

[1]) So ist z. B. S. 6 a Z. 7 fehlerhaft: וכן מרגילין הרו״ך; es muß heißen הכ״ך.

[2]) O. n. I S. 105, vgl. meinen Divan Juda ha-Levi's S. 43 und Anm. S. 145 und S. 117.

[3]) Hr. C. beabsichtigt ferner, die Piske Challah des **Salomo ben Adereth**, welche Const. 1518 erschienen, neu herauszugeben mit Anmerkungen und correcten Jeruschalim-Lesarten, ferner das Tagebuch **Asulai's**, worin er die Erlebnisse auf seinen Wanderungen und über seinen literarischen Verkehr berichtet, veröffentlichen; das im Autograph vorhandene Buch enthält gewiß interessante Mittheilungen. — Hr. C. besitzt ferner ein Autograph des **Chiskia b. Isaak Roman ben Bakudah**, antichristlichen Inhalts in 15 Abschnitten, mit Approbationen und Dichtungen des Abraham Monson, Jechiel Basan, Josef aus Train und Jomtob ben Ja'isch.

„Der dreifach gewundene Faden reißt nicht leicht“. Um diesen Spruch Koheleths zu bewahrheiten, folge nun noch der Bericht über ein Blatt, das mir heute wiederum aus Jerusalem zugekommen, nämlich die erste Nr. des fünften Jahrganges von „Habazeleth“ (vom 7. Thischri, 18. Sept.). Herausgeber ist Hr. J. B. Frumkin. Wie es sich mit dem Wochenblatte verhält, das unter demselben Titel wie dem, welchen das Blatt Cohen's getragen, und das nun seinen fünften Jahrgang antritt, und wie es scheint, ohne Unterbrechung erschienen ist, kann ich nicht angeben. Jedenfalls ist, nach dem Inhalte dieser einen Nummer zu urtheilen, auch die Tendenz dieses Blattes eine verständige. So tritt es z. B. mit Entschiedenheit für die Verbreitung der Handwerke und des Ackerbaues unter den Juden Palästina's ein. Das sind immerhin Zeichen, daß es sich dort zum Bessern wenden will, daß der Anspruch, in bettelhaftem Müßiggange genährt zu werden, einer besseren Gesinnung zu weichen beginnt. Möge Jerusalem also nun geweiht werden durch ersprießliche Thätigkeit! Das ist wahre Heiligung des Bodens und des Menschen.

18. Oct.

50. Der italienische Humanismus und das Judenthum.

In einem raschen Ueberblicke über die Geschichte des Judenthums heißt es oben (S. 35) von der zweiten Hälfte des 13. und von dem 14. Jahrh.: „Nur Italien erweckt Hoffnungen, die aber doch blos bis zum schöngeistigen Spiele, zur eleganten Gelehrsamkeit führen, aber der Energie entbehren, um eine Erneuerung in Wissenschaft und Leben hervorzurufen.“ —

Was hier von dem Judenthume der damaligen Zeit in Italien ausgesagt wird, ist naturgemäß nur der Abdruck der allgemeinen Literaturbestrebungen in Italien zu jener Zeit, des dort früher als anderswo sich regenden Humanismus. Bei all' seiner blüthenreichen Fruchtbarkeit, bei all seinen edlen Gestaltungen ist und bleibt er matt und wird seiner eigenen Vollkraft nicht inne. Die großen Dichter der damaligen Zeit, die die Classiker Italiens für alle späteren Jahrhunderte bis zur Gegenwart geblieben sind, kranken bei aller starkgeistigen Freisinnigkeit bald an einer mystischen, bald an einer süßlichen religiösen Schwärmerei; bei aller Innigkeit, mit der sie am classischen Alterthume hangen — namentlich an dem römischen, das sie als ihr vaterländisches Heiligthum ver-

ehren, während das griechische ihnen zum Theile noch verschlossen war, zum Theile von ihnen mit neidischem Blicke betrachtet wurde —, bei all dieser Innigkeit möchten sie immer eine Entschuldigung aufsuchen, daß sie Vorchristliches ehren. Wir haben die trübe Engherzigkeit Dante's in diesem Punkte schon früher berührt (diese Zeitschr. Bd. V. S. 299 f.) Dasselbe erfahren wir bei dem tieferen Einblicke in den geistigen Lebensgang Petrarca's und Boccacio's.

Eine neuere Schrift, welche uns „zur Erinnerung an die fünfte Säcularfeier Petrarka's am 18. Juli 1874" diesen italienischen Meister nach allen Richtungen hin kennen lehrt [1]), zeigt uns bei aller Wärme, die sie für ihren Gegenstand empfindet und ausstrahlt, doch in ihrer musterhaften objectiven Haltung, wie Petr. ebenso zwischen Leichtlebigkeit und sittlichem Ernste, wie zwischen einer aus dem Alterthum stammenden Bildung und einer an Augustin sich anlehnenden Selbstquälerei hin- und herschwankt; er ist allerdings nicht so matt, daß er wie Boccacio, alternd alle Beschäftigung mit den edeln Bildungswerken des Alterthums als werthlos, ja als sündlich wegzuwerfen sich bereit erklärte [2]), aber auch diese Abwehr ist doch nicht so kräftig, wie wir sie erwarten. Die Werke des Alterthums sind ihm überhaupt weniger ein Lebenssaft als ein schöner Schmuck, mit dem er seine rednerischen Ergüsse ausstattet; das ästhetische Wohlgefallen an der abgerundeten Darstellung, an Form und Wohlklang bleibt für ihn die Hauptsache. Ihnen es darin gleichzuthun, das ist seine höchste Sehnsucht. Man hört es aus seinen patriotischen Mahnungen heraus, wie er, bei aller Hingebung an das Vaterland, seinen eignen Perioden lauscht und sich an deren Rundung und Fülle, an den Gleichnissen und Beispielen erfreut. Die realen Verhältnisse der Gegenwart und deren Anforderungen streifen ihn nur an, er lebt in dem italienischen, dem römischen Alterthume, das er mit etwas christlicher Färbung wiederhergestellt sehen will. Daher erwärmt uns seine Gluth und sein Zorn, seine Liebe und sein Verlangen nicht in vollem Maße; sie erscheinen uns nicht etwa als gemacht, aber die Illusionen treten zu sichtbar hervor. So macht es denn auch den Eindruck einer gar seltenen Geistesverirrung, wenn ein Mann,

---

[1]) Petrarca. Von Ludwig Geiger. Leipzig. Duncker und Humblot. 1874. X und 277 Seiten.

[2]) In der eben angef. Schrift S. 109 ff.

der sich den dauernden Ruhm des hervorragendsten Dichters in der Muttersprache erworben, selbst einen weit höhern Werth legt auf seine kalten, glitzernden, lateinischen, poetischen und prosaisch-oratorischen Versuche. Wir begreifen es, wenn deutsche Humanisten noch nicht im Besitze einer gebildeten vaterländischen Sprache, von dem roheren Volksdialekte sich fernhaltend, die fremde alte Sprache zum Ausdrucke ihrer Gedanken und Empfindungen wählen und dieselbe durch ihre Gluth wieder zu beseelen glauben; bei dem Meister in der italienischen Dichtung bleibt es eine kaum begreifliche Verirrung.

Mit dieser ganzen Richtung hängt es auch zusammen, wenn die damalige Bildung in einer gewissen Abhängigkeit von den Höfen und der Gunst der Großen steht; sie ist edler Lebensgenuß, wenn nicht gar ein feiner Luxus. Uns aber will es spaßhaft erscheinen, wenn wir von der dreitägigen Prüfung lesen, welche der König Robert von Neapel mit dem Dichter anstellt, und die sich über alle Gebiete des damaligen Wissens erstreckte, und von den noch länger währenden Unterhaltungen, in denen der Fürst sein reges Interesse, der Dichter sein Lehrtalent und sein begeistertes Erfülltsein von den Gegenständen seiner Beschäftigung bewies, bis dann Robert den Petrarca der höchsten Dichterauszeichnung für werth erklärte und Dies in einem Schreiben nach Rom bekannte [1])! Bei der Erinnerung an Robert von Neapel umschwebt mich immer das Bild des eiteln Schemaria aus Negroponte, der mit ihm in Verbindung steht und ihm seine Bibelerklärungen widmet, gerade wie er solche für die römische Gemeinde ausarbeitet [2]). Es schlingt sich viel luxuriirendes Gezweige um die gesunde Frucht, so daß der kraftvolle Stamm des Volkslebens immerfort von der Aufsaugung durch die Schlingpflanzen bedroht wird.

29. Juni.

---

[1]) ebendas. S. 11 f. S. 148 f.

[2]) Vgl. Chaluz II S. 25 f. 158 ff. Ozar nechmad II S. 90 ff.

Recensionen.

1. אבן ספיר. Eben Saphir. Beschreibung der Reisen des R. Jakob Saphir aus Jerusalem durch Egypten, Arabien, Jemen, Aden, Ostindien (Vorder- und Hinterindien) und Australien mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte und des Zustandes der in den genannten Ländern wohnenden Israeliten, sammt Copien alter Grabmäler, Lieder, Erzählungen; auch allerlei Forschungen auf historisch-religiösem Gebiete. II. Theil. Mainz 1874. 237 Seiten. 8.

Dem ersten Theile des hebräisch geschriebenen Werkes, welcher 1866 erschienen und die Beschreibung der Reise durch die drei auf dem Titel zuerst genannten Länder enthält, folgt nun der zweite Theil mit dem Reste der Reisebeschreibung. Offenbar enthielt der erste Theil die interessantere Partie der Reise, namentlich nach dem Standpunkte und den schriftstellerischen Zwecken des Verfassers. Jemen zumal ist ein noch wenig besuchtes, schwer zugängliches und daher nur dürftig bekanntes Land; dabei ist die jüdische Bevölkerung eine von alter Zeit her dort heimische, und wenn sie auch jetzt sehr verkommen ist, so hat sie doch manche alte Sitte treu bewahrt und birgt manche werthvolle Alterthümer. Hingegen werden die später von unserem Reisenden durchwanderten Gegenden von gar Vielen besucht, die weit reicher als er ausgestattet sind, das Eigenthümliche wahrzunehmen und ihre Wahrnehmungen darzustellen. Die jüdische Bevölkerung aber kann ein tieferes, wissenschaftliches Interesse nicht erwecken, da sie lediglich aus neuen Ansiedlern besteht, die höchstens aus ihrer sonst bekannten ursprünglichen Heimath sich Einzelnes bewahrt haben, sonst aber blos das unfertige Bild neuer Gründungen oder werdender Gemeinschaften darbieten. Hr. S. hatte früher für den zweiten Band gerade die literarischen Mittheilungen versprochen, jedoch werden diese nunmehr einem in Aussicht gestellten dritten Bande zugewiesen, während im zweiten eben die wenig Neues bietenden Reiseerlebnisse aus den genannten Ländern erzählt, einzelne literarische Entdeckungen nur gelegentlich eingestreut und in einem etwas knappen Anhange (von S. 174 an) angefügt werden.

Hr. S. beobachtet allerdings mit offenem Blicke, und man folgt ihm in seiner Erzählung nicht ungern, doch fehlt es ihm natürlich an den wissenschaftlichen Vorkenntnissen, die einen Reisenden erst in den Stand setzen, das Wichtige zu sehen und zu erforschen. Er hat für die Auffindung und die correcte Beschreibung jüdischer Alterthümer Verständniß und Unbefangenheit, er verschiebt die Dinge nicht aus Voreingenommenheit, und wir würden gern reichere Mittheilungen von ihm annehmen, deren Zuverlässigkeit, soweit es die einfache Darstellung betrifft, kein Mißtrauen erweckt, wenn wir auch die von ihm angelegten kritischen Maßstäbe als durchaus unberechtigt abweisen müssen. Denn Hr. S. will ein so stricter Anhänger und Verehrer alles Herkömmlichen sein, daß er es liebt und dafür keine gewaltsamen Versuche scheut, dasselbe in ein möglichst hohes Alterthum hinaufzurücken; wagt er auch zu diesem Zwecke keineswegs Fälschungen und angebliche Correcturen vorzunehmen, so umgiebt er jedoch die richtigen Thatsachen mit kühnen willkürlichen Deutungen und Combinationen. Die unbefangene Kritik wird sich bei diesen abenteuerlichen Behauptungen und mit deren Widerlegung nicht lange aufhalten. Man geht an der fabelhaften Annahme, daß in Jemen und Aden jüdische Gemeinden bereits zur Zeit des babylonischen Exils gelebt, mit Esra nicht zurückgekehrt seien und sich dort erhalten haben, lächelnd vorüber. Es sind Träumereien, die sich auf alberne Legenden und angeblich alte Grabsteine stützen, die keine Beachtung verdienen.

Von den zehn Grabsteinen nämlich, deren Inschriften uns mitgetheilt und als Zeugnisse verwerthet werden (S. 9 ff.), datirte einer aus dem Jahre 20, sechs aus 28, einer aus 29, einer aus 61 und einer gar aus Jahr 1 (אחת) der seleucidischen Aere (לשטרות), und Hr. S. nimmt frisch drauf weg an, man habe darunter Jahre von dem ersten Beginn dieser Aere, also vor und kurz nach 300 vor Chr. zu verstehen, und er für seine Person hat auch kein Bedenken gegen das Jahr 1 der sel. Ae., wenn er auch erwartet, daß die „Kritiker" daran Anstoß nehmen werden (S. 10 Anm. 6). Nachträglich muß ihm doch selbst dieses Jahr eins verdächtig geworden sein, denn er bekehrt sich (S. 162) zu der Ansicht, die er nun als „feststehende Wahrheit" annimmt, das אחת oder אתח bedeute 1408, womit denn der Grabstein auf 1097 n. Chr. herabgerückt wird! Damit ist nun das Alter der

übrigen in gleicher Weise erschüttert, denn es ist ja ganz undenkbar, daß in derselben „Grabhöhle" Denkmale aus dem J. 291 vor und aus dem J. 1097 nach der christlichen Zeitrechnung einträchtig neben einander sich befinden! Allein zur Zurücknahme der Behauptung, daß die andern Grabsteine der angegebenen alten Zeit angehören, will sich Hr. S. nicht verstehen. Ihn kümmert nicht der Sprachcharakter, der entschieden spät (man betrachte nur המכובד, המאושר), ja auffallend incorrect ist (so sieben Male הירא שמים!), ihn hindern nicht die späten Eulogieen und Abbreviaturen, nicht die arabischen Frauennamen Hamamah (Taube), Lulu (Perle), Hassinah (Schöne), nicht das aus einem Abstractum zu einem Mannesnamen umgewandelte Jeschu'ah (ישועה), wie Solches nur in der arabischen Zeit geschehen ist. Er steift sich auf die Jahreszahlen, die keine Tausende und keine Hunderte enthalten, und er behauptet, es sei durchaus nicht üblich, ja undenkbar, daß man dieselben zurückgelassen und stillschweigend vorausgesetzt habe. Diese Behauptung zeugt aber von geringer Bekanntschaft mit der jüdischen Literatur, in welcher diese Abkürzung der Jahreszahl etwas ganz Gewöhnliches ist; ich verweise blos auf ein Datum, das jedem nur irgend Stimmberechtigten in diesen Angelegenheiten gegenwärtig sein müßte, ich meine die Nachschrift, welche Maimonides seinem Mischnah-Commentare anfügt, wonach er denselben im J. 79 der s. Ae. beendigt habe, das Tausend und die vier Hundert übergehend, da das Jahr eben 1479=1168 ist. — Dieselbe Erscheinung begegnet uns in den Jahreszahlen nach der Schöpfung, bei denen fast durchgehends die Tausende zurückbleiben, und zwar geschieht Dies nicht erst nach dem Beginn des sechsten Jahrtausends, wie Hr. S. behauptet, sondern ist noch weit üblicher für Jahresangaben aus dem fünften Jahrtausend, und es geschieht ohne irgend eine Hinweisung durch den Zusatz „nach der kleinen Zählung" לפרט קטן, לפ״ק, was allerdings auch häufig, um Irrungen vorzubeugen, hinzugefügt wurde. Ja noch mehr! Es werden ebenso die Hunderte zurückgelassen, sogar, was sehr leicht verwirrt, ein Theil der Hunderte. So lesen wir, um nur ein Beispiel aus unzähligen herauszugreifen, im Anhange zu Verga's Schebet Jehudah sehr wichtige chronologische Angaben vom J. 128 (קכח), 130, 132, 133, 139, 140 u. s. w. bis 179 (קיעט); hier sind nicht blos die (4) Tausende, sondern auch noch 8 Hunderte (תת) zurückgeblieben, indem darunter 4928 u. s. w.

=1168 u. s. w. zu verstehen sind. Für diese unzweifelhafte Zeitbestimmung wird uns durchaus keine Andeutung gegeben, und nur ganz zufällig wird später berichtet: „und im Jahre 5000", so daß daraus ersichtlich ist, es sei früher vom zehnten Jahrhundert des fünften Jahrtausends berichtet worden. Ja, man hatte sich im fünften Jahrtausend beim Datiren so daran gewöhnt, die vorangegangenen vier Jahrtausende zurückzulassen, daß man beim Eintritte des sechsten Jahrtausends weiter mit den Hunderten fortfuhr und nach (4)999 weiter schrieb: zehn hundert u. s. w. (תתר־), d. h. 50.. (fünf Tausend u. s. w.). So haben wir Handschriften aus dem J. תתרסו, also 1066, die aber dem J. 5066 = 1306 angehören [1]).

Die Jahreszahlen auf den Grabsteinen mit ihren bloßen Zehnern und Einern müssen daher stillschweigend mit den Tausenden und Hunderten, wohl mindestens 1400 ergänzt werden, so daß sie frühestens dem zwölften christl. Jahrhundert angehören. Ich mache nur noch kurz darauf aufmerksam, daß die seleucidische Aera ursprünglich als „nach der Herrschaft der Griechen" למלכות יונים oder, da man alles Griechische auf den allein bekannten Namen Alexander's zurückführte, „nach der Herrschaft Alexander's" למלכות אלכסנדרוס bezeichnete, obgleich sie erst zwei Jahrzehnte nach dessen Tode beginnt, und daß erst dann, als die Zeitrechnung allgemein in Documenten angewendet wurde, man dieselbe „nach den Documenten" לשטרות benannte, also auch diese Ausdrucksweise auf eine spätere Zeit hinweist [2]).

Natürlich fallen nun auch alle Ergebnisse, welche Hr. S. an diese gebrechliche Stütze anlehnen will, so unter Andern die Annahme von dem Alter der hebräischen Quadratschrift, welche der Verf. ebenso wie Vocale, Accente und Massorah als mit den Schriften völlig oder fast gleichzeitig hinstellt. Solchen unkritischen

---

[1]) Dazu ließ man sich um so leichter verleiten, als man sich nicht der Zahlzeichen, sondern der Zahlbuchstaben bediente, welche die Hunderte zusammensetzten, also nicht 900, sondern 400 (+) 400 (+) 100 (תתק) schrieb, daher ür tausend um so leichter fortfahren konnte mit 400 (+) 400 (+) 200 (תתר). Auf diesen Umstand, wie auf die ganze Thatsache, welche er erklärt, ist bereits vor 30 Jahren in meiner wissenschaftlichen Zeitschr. f. jüd. Theol. Bd. V. (1844) S. 465 f. hingewiesen worden.

[2]) Vgl. Abodath Elilim 10a: בגולה אין מונים אלא למלכי יוונים בלבד was dann richtig zum Gebrauche in Verträgen לשטרות erklärt wird.

Behauptungen ernst entgegenzutreten, ist überflüssig, da die Exclamationen, in die Hr. S. ausbricht, eben nur sein eifriges Verlangen nach dem angestrebten Resultate bekunden, aber nicht das nüchterne Urtheil beeinflussen können. So fragt z. B. Hr. S., warum man denn gar keine geschichtliche Angabe über die Entstehung der Vocalisation und Accentuation habe, während es doch an solchen Angaben über Herstellung der Mischnah, Gemara und dgl. nicht fehle. Solche Fragen haben bei der Dürftigkeit der uns zugekommenen Berichte, bei dem Mangel an geschichtlichem Sinne in der alten Zeit überhaupt gar keine Beweiskraft, und das Stillschweigen ist um so erklärlicher, als es sich um eine Zeit handelt, die überhaupt, weil ohne selbstständig schöpferische Kraft, weil unter Druck und Verfall seufzend, der geschichtlichen Beleuchtung ermangelt, die Zeit nämlich zwischen dem Schlusse des Thalmud und dem Aufleben der Wissenschaft unter dem Einflusse der Araber. Die ganze Midraschim-Literatur, das Büchlein Jezirah und was sonst noch dieser Zeit angehört, entbehrt aller bestimmten geschichtlichen Angaben. Für Vocalisation nnd Accentuation aber bietet die syrische Literatur genügende Handhaben; aus ihr kamen die Antriebe für die jüdischen Schulen, die sie nach deren Muster ausbildeten.

Daß die Massorah nach ihrer jetzigen Einrichtung und hrem Umfange ebensowenig alt ist, bedarf gleichfalls keines Nachweises. Sie hat ihre Keime und Anfänge in der thalmudischen Zeit; das war uns längst bekannt, und die massorethische Notiz aus einer Jemen'schen Handschr., die Juda ben Schilath nennt (S. 192), mag mit als ein Beitrag aufgenommen werden. Allein selbst der technische Name Massorah ist der alten Zeit unbekannt, da heißt מסורת ganz allgemein Ueberlieferung; Akiba's Spruch, daß die „Massoreth ein Zaum für die Lehre" sei (Aboth 3, 13), bezieht sich nicht auf die textkritischen Glossen, sondern spricht von überliefertem Buchstabentext und überlieferten Deutungen, und das dem יש אם למקרא, der durch mündliche Mittheilung festgestellten Aussprache, dann entgegengesetzte יש אם למסורת, wodurch nur der Buchstabentext sein Recht hat, und die vocalische Aussprache mehr freigegeben wird, hat, abgesehen davon, daß sie erst eine spät gemarische willkürliche Ausweitung ist, mit dem üblichen Begriffe der Massorah gar Nichts zu schaffen. Es wäre daher viel besser gewesen, wenn uns Hr. S. mit den weitläufigen Ver-

suchen, uns für das Alter des allmälig an den Text sich anschließenden Apparates zu gewinnen, verschont und uns dafür umfangreichere Mittheilungen aus Handschriften gegeben hätte.

Vorläufig müssen wir uns nun an das Gegebene halten, aber auch hiebei Vorsicht anwenden; bedauern müssen wir zugleich, daß Hrn. S. alles nicht hebräisch Geschriebene unzugänglich ist, ihm unbekannt und von ihm unbeachtet bleibt. Es ist von Wichtigkeit, wie schon in dieser Ztschr. Bd. IV S. 209 aus dem ersten Theile des Saphir'schen Werkes angegeben ist, daß wir für ben-Ascher ein bestimmtes Datum, nämlich 895[1]), gewinnen. Daß es neben diesem Moscheh ben-Ascher noch einen jüngeren Aaron b.-A. gegeben, glaube ich nicht, ist auch übrigens ohne allen Belang; die Ungenauigkeit in der Angabe des Vornamens, der neben dem des Vaters oder der Familie bei ben-Ascher und ben-Nafthali in den Hintergrund trat, braucht uns nicht zu veranlassen, zwei verschiedene Personen aufzusuchen. Ueber ben-Ascher's Thätigkeit erfahren wir durch Hrn. S. nichts Neues, und nicht einmal das Verzeichniß der Differenzen zwischen ihm und ben-Nafthali, das Hrn. S. in einer alten Hdschr. vorlag (S. 179), wird uns gegeben, obgleich dasselbe doch gewiß mancherlei Berichtigungen zu unserm gedruckten Verzeichnisse dargeboten hätte und jedenfalls wichtiger gewesen wäre als die Abweisung der abenteuerlichen Ansicht, daß ben-Ascher ein Karäer gewesen, und als der abermalige Abdruck und die Besprechung der Nachschrift ben-Ascher's über die Eintheilung der Bibel, welche auch Hr. Oppenheim in dieser Zeitschrift (oben S. 79 ff.) einer ausführlichen Erörterung unterzogen hat. —

Freilich sind auch jene Differenzen von sehr untergeordneter Bedeutung, und wichtiger wäre gewesen, wenn uns Hr. S. nach seiner Hdschr. die Liste der Chillufin zwischen den Madinchaë und Ma'arbaë (S. 179) gegeben und so unsere fehlerhaften gedruckten Verzeichnisse berichtigt hätte. Aber auch das unterläßt er zu unserm Bedauern. Er kommt wohl sonst noch auf diese zwei Textesrecensionen zu sprechen, aber bald sehr Geringfügiges in's Auge fassend, bald in aggadischer Ausdeutung sich ergehend und mit Unrecht sich an jene Schulen anlehnend. Richtig ist, daß Akiba (nach Mechiltha Beschallach c. 6, daraus Jalkut das. und zu HL.) oder Papus (Midrasch rabba HL.) einen Nachdruck darauf legt, daß

1) Natürlich ist S. 185 רנ״ה bloßer Druckfehler für תרנ״ה.

לססתי HL. 1, 9 defect geschrieben sei, daß diesen eben L.-A. der Ma'arbaë, während Madinch. plene lesen (S. 193 Anm.). Eine ganz willkürliche Deutung hingegen schiebt Hr. S. der Stelle Seder 'olam c. 20 Anfang unter. Zu Usia, dem Könige von Juda, und Jerobeam II, König von Israel, und deren Söhnen angelangt, beginnt c. 20 mit dem Verse Sechariah 14, 5 ונסתם u. s. w. weil dort nämlich des „Sturmes in den Tagen Usia's, des Königs von Juda", gedacht wird, und wird diese Angabe benützt, um die Aufeinanderfolge von vier zeitgenössischen Propheten zu bestimmen. Wenn Hr. S. (S. 227 Anm.) glaubt, es solle mit diesem Verse, der in c. 30 erwähnte Abschluß der Prophetie im Zeitalter Alexander's eingeleitet werden, der Vrf. habe נִסְתַּם mit den Mad. gelesen und den V. dahin gedeutet, „und es wird geschlossen das (Weissagungs-) Thal meiner Berge (nämlich der Propheten)," so ist Dies willkürliche Witzelei, die Fremdartiges unterschiebt, wie man sich durch unbefangenen Einblick in die Stelle, deren ausführliche Erklärung hier überflüssig ist, bald überzeugt.

Von sehr geringem Werthe ist auch das Verzeichniß von Notizen zum Pentateuch aus dem Codex Hilleli, welches eine Handschrift bietet und H. S. abdruckt (S. 199—213); sie beziehen sich lediglich auf Setzung oder Weglassung von Lesemüttern, und auch die einzelnen wenigen Abweichungen, welche dabei aus dem Codex jeruschalmi und Sanbuki mitgetheilt werden, bewegen sich gleichfalls auf diesem untergeordneten Gebiete. Nur an einer Stelle findet sich bei jerusch. eine andere kleine Abweichung, nämlich daß er das verbindende Wav dem את הכנעני Exod. 23,28 vorsetzt (S. 205). Wo sonst derartige Angaben gemacht zu werden scheinen, da sind es blos Schreib- oder Druckfehler. So bezeichnet Hr. S. selbst (S. 208) die Angabe, jerusch. lese in der letzten Paraschah des Leviticus אתכם für אתם, mit Recht durch ein Fragezeichen als verdächtig, und bloßer Druckfehler ist auch wohl die Angabe, Hilleli lese (Num. 15, 3) ובמעדיכם, während jerusch. במועדיכם; denn sicher hat auch H. kein Wav im Anfange, vielmehr, wie bei uns, auch kein Wav nach Mem, das jerusch. hat. An solchen Schreib- und Druckfehlern fehlt es auch sonst nicht, von denen einige in der Anmerkung[1]) verzeichnet werden mögen. — Was aus der masso-

[1]) So ist לא für Lev. 5, 1 (S. 207 und Anm.) Schreibfehler für לוא, vgl. S. 202 Wajeze, Ende. — S. 209 ist das Wav im zweiten נתונים Num. 8, 16 sicher fehlerhaft. — S. 210 ist ופדרו nicht in וחבירו zu be-

rethisch-grammatischen Abhandlung des jemensischen Codex mitgetheilt wird, ist bereits von Derenburg vollständig veröffentlicht und mit Erläuterungen versehen; Hr. S. weiß zwar davon, nimmt aber keine Rücksicht darauf und kennt ebensowenig D.'s Bemerkungen wie die meinigen (diese Ztschr. Bd. X S. 17—26), so daß er sich weder über die Verseanzahl S. 230 und Anm. 1 zurecht zu finden weiß (vgl. das. S. 22 ff.), noch wahrnimmt, daß in Paraschah Nasho ein Seder fehlt (vgl. das. S. 22).

Natürlich sind ihm auch sonstige bereits anderswo gemachte Mittheilungen völlig unbekannt geblieben. Ich mag auf die mancherlei eingestreuten Gedichte nicht eingehen, und mache nur auf das Eine aufmerksam, daß das schöne Lied zur Sabbathfeier auf S. 81 längst in meinen „jüdischen Dichtungen" (1856) hebräisch S. 13 f. correct mit Nachweisungen abgedruckt und S. 23 in deutscher Nachbildung wiedergegeben ist. Auch ist wohl dem Vrf. unbekannt, daß schon längst die Absicht nachgewiesen ist, mit der von Seiten der Pharisäer in Ausbildung der Satzungen gegenüber den Sadducäern vorgegangen worden. Jedenfalls spricht Hr. S. darüber S. 165 f. verständig.

Kurz, wir haben es bei Hrn. S. mit einem Manne zu thun, dem es, soweit seine Vorbildung, sein Standpunkt und seine Lebensstellung ihn nicht behindern, an klarem Blicke nicht fehlt, und so sehen wir einem dritten Theile, der literarische Mittheilungen aus Handschriften bringe, mit der Erwartung entgegen, daraus mannichfache Belehrung schöpfen zu können.

6. Oct.

2. Fragments of a Samaritan Targum by John Nutt.

Ein berühmter Gelehrter wagte in einer Missionsrede den paradoxen Satz auszusprechen, daß nur die bekehrenden Religionen leben, die andern aber absterben, eine nicht zu bestreitende Geschichtswahrheit ist es aber nur, wie Geiger sagt (D. M. Z. 17, 718), daß die Absperrung vor jeder geistigen Entwickelung allmälig zum Untergang führt. Die Samaritaner, die bereits auf der Aussterbeliste stehen, liefern hiezu ein warnendes Beispiel. Sie haben ihre

richtigen, wie Hr. S. vermuthet, sondern in ופדויו Num. 18, 16. — Für Num. 20, 16 (S. 210) ist die L.-A. des jerusch. sicher nicht וריצאריכר, sondern וריציאנר; auffallend ist die Angabe in 'En ha-kore bei Heidenheim ויוציאנו!

verwilderte Mischsprache nicht zu veredeln gesucht, und durch die Nichtannahme des heb. Punktationssystems ging ihnen allmälig der richtige biblische Wortsinn verloren. Von der spärlichen Literatur, die uns von ihnen vorliegt, findet nur ihr tendenziös verfälschter Pentateuch und Targum gebührende Beachtung; ihre Chroniken sind voller Mährchen und Verfälschungen und ihre Hymnen einschläfernde Litaneien. Und so wie ihr mysteriöser Cultus die Touristen reizt, sie in ihrer Abgeschlossenheit aufzusuchen, so sind es auch nur die vielen unbekannten Wortformen in ihrem Targum, welche wie ein literarisches Curiosum die Gelehrten zur Enträthselung reizen. Die Sprachwissenschaft im Allgemeinen hat bis nun von diesen Untersuchungen keinen Gewinn zu verzeichnen, und Gutturalverwechslungen und Permutationen der Consonanten sind nicht immer sichere Mittel zur Wortforschung und verleiten oft zu bestrittenen Combinationen.

Durch eine Vergleichung der Targumhandschriften, die Morinus begonnen, sind schon manche Absurdidäten verbessert, für die Bearbeiter der samarit. Curiositäten ist daher jedes Targumfragment eine willkommene Gabe. Nutt hat in obgenannter Schrift, in einer splendiden Ausgabe, ein solches Fragment geliefert, das eine verbesserte Ueberarbeitung des uns in den Editionen vorliegenden Targums ist, aber auch manche Verschlechterung enthält. Verbessert sind viele Wörter, die er entweder unübersetzt läßt oder sie nach seinem Dialekt modificirt, so in Lev. 25, 35; N. 6, 2, 7, 19; 8, 16; 10, 33; 11, 1, 6; 14, 18, 21; 16, 30; 17, 7; 18, 21; 21, 17; 24, 7, 21. אחיך immer; כא nicht שבי, sondern כי. Nach Onkelos und Jonathan N. 1, 17 זמיני; 2, 2 ודשארון קדמ׳; 10, 30, 36, 1, 11, 22, 14, 33; 16, 3, 9; 17, 46, 18, 1; 20, 17 כולכה; 24, 3 דמשוי תזי; 35, 30 למימר סהדין. 6, 4 übersetzt Onkelos זג mit עצורין, das Fragment aber so תצרנים; 13, 34 כקמצין. Das Ztw. לקח bei Menschen immer mit דבר, die Editionen mit נסב, umgekehrt ist dies 23, 19; 19, 6 wie bei Morinus ודעורי צביעה; 23, 9 כרע nicht בייש, der Corr. hat aber ein Jod beigefügt כרעי; 17, 2 ואקך nicht ואשדך; 17, 10 ואסכם nicht ואקץ; 23, 4 מלעום verläumdend, nicht מכמן lauernd; 11, 20 ist in den Edit. לזרא, das der Targumist לזרע gelesen, להטפה übersetzt, im Fr. richtiger לבראה. — Verschlechterte Ueberarbeitungen sind: Lev. 26, 16 das Bindewort אף mit ראגז aber bei, 44 richtig, wo die Ed. ארגז haben. N. 14, 23, 30 für לא אם, was

aber für den Sinn gut paßt; 6, 11 נפש mit רישה; 21, 14 חנחלים mit פאלגי, was im Fragment immer für נחלה, Erbschaft, steht; 24, 17 מאגג mit מגואה; 20, 19 מסילה mit בחומר; 23, 9 מגבעות mit גלמן? Für קרית חצות 22, 39 hat der Walton'sche Cod. חיזות, und so übersetzt auch das Targum מדינת רזיר in den Ed. und im Fragment, es liegt nicht fern, daß Onkelos hier influirte, der מחוזוהי übersetzt, was sie fälschlich vom Stamm חזה erklärten, während der Stamm מחוז ist. Es ist merkwürdig, daß Ps. Jonathan den eigentlichen Namen der Stadt angiebt בירושא. —

Herr Nutt hat von dem reichen Material, das über die Sam. in Zeit- und Monatsschriften zerstreut ist, einen sachgemäßen Auszug dem Fragment vorangeschickt.[1]) Bei dem Mangel an ächten historischen Dokumenten können natürlich viele Fragen nur hypothetisch beantwortet werden, N. schloß sich hier, wo ihm mehrere Hypothesen vorlagen, einer Ansicht an, ohne sie jedoch durch Gründe zu befestigen. So stimmt er bei der Cardinalfrage, aus welchem Codex der alex. und sam. Pentateuch geflossen, Gesenius bei, daß beiden ein alter, von dem massorethischen verschiedener Codex vorgelegen habe, eine Hypothese, die Geiger noch weiter ausgedehnt und verwerthet hat. N. unterscheidet richtig bei den samarit. Riten und Dogmen, die Aussagen der Talmudisten, aus einer Zeit, in der die Sam. noch ein frisches Nachleben der Sadducäer zeigten, von dem uns später ihre Priester lehrten und Hymnendichter besangen. Die alten Samaritaner leugneten die Auferstehung und jenseitige Vergeltung und wußten nichts von einem zu erwartenden Messias, die spätern haben alle diese Dogmen in sich aufgenommen. Daß aber auf die Annahme dieser Dogmen der Moslem mehr als die Juden von Einfluß gewesen wäre, wie N. annimmt, ist nicht erwiesen. So möchten wir auch N. nicht beistimmen, ihren Gottesglauben selbst in seinen subtilsten Consequenzen dem Einflusse der Araber zuzuschreiben (S. 65), da doch die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes eindringlich genug im Pentateuch gelehrt ist; auch die Existenz der Engel war ihnen aus dem Pent. bekannt, und in ihrer Version haben sie oft Engel für Gott substituirt. N. nennt hier nach Petermann einige Engel, wie Anura (Ex. 14, 25), Ca-

---

[1]) In einer böswilligen Kritik im Athen. wird es N. zum Vorwurf gemacht, Fürst's Geschichte des Karäerthums nicht benutzt zu haben. Es wird aber dem Kritiker schwer fallen, aus dem Fürst'schen Werk etwas hervorzuheben, das N. hätte benutzen sollen.

balla (N. 14, 70) und Jassara (Ex. 23, 78) u. A. Petermann hat sicherlich seinen Erzähler nicht verstanden, oder er ließ sich von einem unwissenden Priester etwas aufbinden; unter Caballa ist nur מ׳ חבלה und unter Jassara צרעה, יצר הרע zu verstehen, und ihr Targum selbst widerspricht doch die Auffassung dieser biblischen Wörter als Engelnamen. Merkwürdig ist, daß nach Petermann's Mittheilung, S. 74 bei N., die Sam. drei Tage vor Pfingsten, am Mittwoch, ein Fest feiern, was sehr wahrscheinlich mit den ג׳ ימי הגבלה in Verbindung steht.

Falsch aufgefaßt hat N. S. 37 Geiger's Worte in Urs. 467, daß bei den Sam. und Karäern der Genuß des Schwanztheils bei Schafen nur den Priestern gestattet sei; zwischen Priestern und Nichtpriestern ist aber hier kein Unterschied, beiden ist der Genuß nicht gestattet. S. 171 übersetzt er מן העליה as if the animal had been of the best, es muß aber heißen the damage must be paid from his best good. S. 172 heißt לשמור מצה nicht to keep the feast, sondern to keep care of the unleavened bread.

Wir müssen noch der von allen Bearbeitern der sam. Literatur getheilten Mißbilligung Ausdruck geben, daß das Trinity College in Cambridge nicht das Targum-Fragment in ihrer Bibl. an N. zum Abdruck gegeben, was um so mehr hätte geschehen sollen, da der Catalogist im Cat. sagte: er gebe keine Auszüge, weil das Ganze von N. edirt würde.

Frankfurt im Sept.

Miscelle.

Der jüdische Senator in Rom.

Von F. Lebrecht.[1])

Aus dem Eden des nationalen Selbstgefühls über den vermeintlich bewältigenden Einfluß der jüdischen Religion auf die Großen

[1]) Nr. II der „Thalmudischen Miscellen". Zu I (diese Ztsch. Bd. IX. S. 235 ff.) bemerke ich, daß nach einer mir gewordenen Mittheilung in einer unter dem Namen עלי הדס zu Odessa 1865 von Belinson veröffentlichten hebr. Zeitschrift, S. 68, die Vergleichung von קמרוניא und Gemoniae gegeben ist. Mir war und ist diese wenig verbreitete Zeitschrift nicht bekannt; auch werden mir meine Zuhörer aus d. J. 1857 bezeugen — wie Dies Hr. Dr. Egers ausdrücklich gethan, — daß ich bereits damals diese Erklärung vorgetragen habe.

Rom's ging ein Legendenstrom aus, der sich nach vier Richtungen wendete, und diejenige, welche sich in den thalmudischen Tractat Më-ila (Bl. 17) ergoß, spaltete sich nochmals in zwei Arme. Hierdurch wird der Zusammenhang der Thatsachen in Stücke gerissen welche auf mehrere Personen und Zeiten vertheilt wurden, auf welche im geschichtlichen Hergange blos Eine Person und Eine Zeit rechtlichen Anspruch hat; und treten wir an der Seite des bezeichneten Grundgedankens der vielspaltigen Legende im genannten Tractat näher, so finden wir die oft wiederholte Erscheinung, daß durch die religiösbefangene Auffassung einer Ueberlieferung aus einer nationalheiligen Sage die schönste Idee zur Karricatur wird.

An jener thalmudischen Stelle wird, nach einer der Sache fremden und nur die Person des R. Simon b. Jochai angehenden Einleitung erzählt, es habe einst die römische Regierung dem jüdischen Volke die Beobachtung dreier Hauptpflichten ihrer Religion verboten: 1) die Beschneidung; 2) die Sabbatfeier; 3) die Enthaltung vom Beischlafe mit Frauen in ihren Blutfluß-Tagen.[1]) Diese das religiöse Gefühl auf's Tiefste verletzenden Befehle rückgängig zu machen, wagte es Rabbi [2]) רובן בן איסטרובלי unter römischer Haartracht verkleidet in der Raths-Versammlung aufzutreten und die betreffenden Gesetze als vortheilhaft für die zu verfolgenden Juden zu bekämpfen. Die römischen Räthe, nur auf

[1]) Anderswo sind die drei Verbote: Beschneidung, Sabbath und Torastudium. Statt letzterer ist hier allein שיבעלו נדות. Dieses sonderbare, in Gebotform ausgedrückte Verbot soll = שיבעלו ארמות nichts anderes heißen als: sie sollen sich mit Heidinnen verheirathen. Die Verbote 1 und 3 sollten wohl der durch den Hadrianischen Krieg entstandenen Entvölkerung abhelfen; Hadrian hielt nämlich, wie Spartian berichtet, die Beschneidung für Castration; dem verödeten Boden aber 52 Arbeitstage jährlich zu gewinnen war auch keine schlechte Maßregel vom Standpunkte Hadrian's aus, der außerdem viele Arbeiter beim Bau der Aelia Capitolina brauchte. Daß das Torastudium hier nicht als viertes Verbot aufgezählt wird, beweist noch schlagender wie die drei andern, daß die Zeit der Begebenheit in die letzten Jahre Hadrian's fällt. In diesen Jahren war keine Erneuerung des Verbotes gegen das Studium nöthig, denn es war gänzlich erloschen. Dies mußte so kommen durch den Tod des R. Akiba, des fast ausschließlichen Lehrers, und seiner Schüler, und sagt der Midrasch zu Psalm 12 ausdrücklich: „Durch Hadrian's Gesetze hat die Tora aufgehört."

[2]) Derselbe wird Sota 49 b אבטולוס בן ראובן genannt, und Baba Kamma 83 lesen Tosafot an unserer Stelle ר' ב' אבטולמוס statt ראובן בן איסט'. S. unten.

das Verderben der Juden sinnend, lauschten seiner falschen Beredsamkeit und hoben die Gesetze wirklich auf. Aber man entdeckte, daß Rabbi Röuben Jude sei und führte die Gesetze schnell wieder ein. Nun mußte der Wunderthäter Rabbi Simon ben Jochai nach Rom ziehen, und ihm gelang es (mit Hilfe eines Dämons, בן תמליון genannt, der die Tochter des Kaisers in ihrem Geiste verwirrte, sich aber verabredetermaßen von R. Simon austreiben ließ) die feindlichen Gesetze in Wegfall zu bringen .... So weit der thalmudische Berichterstatter, welcher hier schwerere Opfer als an vielen andern Stellen von der Leichtgläubigkeit der Leser fordert und das Privilegium der Legende mit gleich schwerer Plumpheit mißbraucht. Bei dem Drucke und der Zurücksetzung der damaligen Juden in dem übermüthigen und erbitterten Rom würde sich der opferfreudigste Jude mehr als zwei Mal besonnen haben, bevor er ein Wagniß unternahm, welches einem voraussichtlichen Selbstmord gleichkam, und wo auch nicht entfernt an einen Erfolg der Aufopferung zu denken war. Wie gelockert müßte die Geschäftsordnung des kaiserlichen Rathes gewesen sein, wenn ein ganz fremder Mann sich einschleichen, sich für ein Mitglied der Versammlung ausgeben und sogar mit oppositionellen Reden hervortreten konnte! Solche gewagte und auch geglückte Rollen erträgt man höchstens vom Propheten Elias, der manchmal 400 weit Meilen herbeiflog und in der Gestalt eines Judenfeindes Retter wurde, nicht von einem gedrückten leibhaftigen Juden, den man bei solcher kühnen That in Stücke gerissen hätte, aber von unserem Rabbi Röuben hören wir nicht, daß er ein blutiges Opfer, das man in die Gemoniæ scalæ geworfen, sondern nur, daß er in der talmudischen Literatur ——— Tanna geworden!

Doch genug des grausamen Spiels der lächerlichen Fabel, die mit einem Geisterspuck endet, wir wollen versuchen, dem Hergange und besonders der Hauptperson beleuchtend näher zu treten. Letztere ist ein alter Bekannter, sie ist kein anderer als unser קטיע בר שׁלכּם aus Tractat Aboda=Sara 10 b oder Clemens Flavius, kurz jener vornehme Römer, welcher Glaubensgenosse und Freund der Juden und wirklich Opfer seiner That geworden war. Jetzt vertauscht die Erzählung vieles von ihrer müssigen Unwahrheit gegen ein Gepräge von Wahrscheinlichkeit: Der Darsteller sagt übrigens nicht daß Reuben geborner Jude war (das רבי ist später zugesetzt), er sagt nur, derselbe habe sich wie ein vornehmer Heide geschmückt,

sei standesgemäß in die Rathsversammlung, deren Mitglied er war, gegangen, um für die Rettung seiner geheimen Glaubensgenossen zu sprechen. Letzteres that er mit vorgeblichem Hasse gegen die Juden. Der Sinn seiner scheinbar widersinnigen Beredsamkeit ist: Man lasse dieses, für das Reich durch seine Religion unglückliche Volk durch die Folgen eben dieser Religion, durch Armuth, Entmannung und Ehelosigkeit sich selbst aufreiben, ohne daß wir Hand an dasselbe legen! Seine hohe Stellung und der im Rathe herrschende Judenhaß bedingten einen Beschluß nach seinem Vortrage. Aber später ergab sich, daß der vornehme Römer und Rathsherr eine heimlich Jude gewordene Persönlichkeit ist, und somit änderte sich die Gestalt der Frage wieder, da man auch einsehen mochte, daß es staatsklüger und sittlich schöner ist, die Juden zu bekehren, als sie zu vernichten. Das הכירו בו שהוא יהודי läßt in der alten Annahme nur voraussetzen, der Redner sei eine der ganzen Versammlung unbekannte Person gewesen, was, wie oben gesagt, undenkbar wäre, jetzt ist der Satz vollkommen natürlich, man hat entdeckt, daß der sehr wohlbekannte Herr heimlicher Jude ist. Ueber das schließliche Geschick unseres freundlichen Römers schweigt hier die Erzählung, während an den drei Parallelstellen er den Tod als Märtyrer stirbt, sein Wagniß aber gelungen ist, weil hier eben die Darstellung unter der Herrschaft der Annahme entstanden ist, der Judenfreund sei ein geborner Jude gewesen, und weil man auch einen Schauplatz gewinnen wollte für die Thätigkeit des Simon b. Jochai, der angeblich das unterbrochene Rettungswerk wieder aufnimmt. Die Erzählung von des letztern wundersamen Erfolg ist aber keine neue Thatsache, sondern nur eine neue Variante der alten Sage und בן תלמיון ist wieder קטיע בר שלום. Wir denken uns gewöhnlich die an unserer Stelle erlassenen feindlichen Gesetze als eine spätere Erneuerung der Hadrianischen unter einem Antonin, Rëuben b. Jßr. habe sie vorübergehend beseitigt, sie seien wieder in Kraft getreten, und nun wurden sie bleibend abgeschafft durch das Wohlwollen eines Dämon für R. Simon b. Jochai, der das Decret selbst zurückerhielt. Ich glaube nicht, daß dem so ist, es sind vielmehr, wie gesagt, nur sich ablösende Recensionen derselben Legende.

R. Simon brachte nach Rom keine Empfehlung mit, und mußte sich mit der Protection eines freundlichen Dämons begnügen, der in die Kaisertochter fuhr, damit R. S. ihn aus ihr austreibe

durch seine Zauberkunst und sich so um das kaiserliche Haus verdient mache, und dafür mit der Rücknahme jener bösen Gesetze belohnt werde. Es ging Alles nach Wunsch! Das Märchen ist nicht übel, aber es fehlt ihm alle poetische Wahrheit. Der liebenswürdige Dämon heißt בן תמלירן, aber anderswo ist die Orthographie dieses Namens mit Recht בן תלמיון (Leviticus c. VI, Pesikin ed. S. Margaliot Bl. 55, Jalkut Zachar. V und Raschi Succa 5 citirt unsere Stelle ebenso), denn es ist = Bartholomäus (vgl. נקדימין = Nicodemus). Wenn wir uns beim Vatersnamen unsers vornehmen Römers eine sprachübliche Vertauschung ט mit ש erlauben, so finden wir קטיע בר טלום statt ק׳ בר שלום, also dieser B a r t h o l o m ä u s, der alte Protector der Juden, hat unsern R. S. bei der Tochter des Kaisers [1]) eingeführt.

Wir haben bei obiger Auseinandersetzung gesehen, daß wir derselben Ueberlieferung nur in zweierlei Färbung gegenüberstehen: Die erstere theilt uns nüchtern die gefährliche Beredsamkeit eines Rathsherrn mit, welcher seine Amtsgenossen täuscht; die zweite will nur als Phantasie-Gemälde ihr Publikum täuschen, täuschen mit einem fliegenden Geiste, der aber in Wahrheit von irdischem Fleisch und Blut ist. Praktisch ergiebt sich aus der versuchten Erklärung der Persönlichkeit des R. Rëuben, daß gar kein Tanna dieses Namens in die Reihe

---

[1]) Es soll wohl Faustina (im Thalmud Nibba 45 unter dem Namen רוסטני) die Tochter des Antoninus Pius gemeint sein, welche wegen ihrer Reize ebenso berühmt wie wegen deren leichten Preisgebung berüchtigt war. Bartholomäus besuchte sie vielleicht gegen sein Recht und den Willen des Kaisers, und im Augenblick einer Ueberraschung rief ihm S i m o n zu: „Rette dich Bartholomäus!" Dies der muthmaßliche Hergang der Sache, welches die Legende als eine Geistesfahrt an den Mann bringen möchte, während der Thalmud das Kapitel, daß böse Geister in den Menschen fahren, aus ihm reden, ihn quälen und necken, kaum kennt. Nach seiner Lehre von den bösen Geistern nehmen diese häufig Gelegenheit den Menschen zu schädigen, aber, daß sie in seine Person fahren, kommt vielleicht nur hier und im Tractat Pesachim 111, b vor (ob in je dem hierosolymitanischen Thalmud solche Geister-Einfahrt vorkömmt?). Wir finden die Erscheinung von der dämonischen Besessenheit nur im N. T. und auch da bloß bei den Synoptikern und bei den Cabbalisten. Als freundlich helfender Geist ist eine schöne Parallele im Jerusch. Therumoth VIII, 4. Der liebreiche Dämon schützt die Waisen gegen den feindlichen Diocletian, aber fährt nicht in ihn hinein. Uebrigens ist die Kaisertochter nichts Anderes, als die מטרוניתא in den beiden andern Variationen der Legende.

der Tannaim gehört[1]), der Thalmud aber hat ohne Weiteres diesen Rëuben, auf die Erzählung von seiner heidnischen Frisur hin, benutzt, um das Verbot dieses Haarputzes an seinen Namen zu knüpfen und seine That als eine ihm besonders gestattete Ausnahme darzustellen, weil er der Regierung nahe stand! Der so sprechende Thalmudist sagte dies in's Blaue hinein, aus unserer Stelle Më-ila fälschlich schließend, er ahnte nicht, daß er thatsächlich und ganz gegen sein Wissen die reine Wahrheit sprach. Rëuben stand in der That der Regierung, sei es als Rathsherr oder Verwandter des Kaisers, nahe. Siehe Sota 49 b und Baba Kamma 83. An beiden Stellen wird er nicht Rëuben b. Istr. genannt, sondern ראובן בן אבטולום oder אבטולמוס (= Ptolomäus) בן ראובן. Ueber den Namen ließe sich noch Manches sagen: *στροβιλος* ist ein Kreisel, und dann eine Waldbaum-Frucht, aber kein griechisches, oder römisches, noch weniger jüdisches nomen proprium. Jochasin hat die Lesart ראובן הצטמבל, als wäre es ein Adjectivum. Der hebräische Namen ראובן mag dem Proselyten gegeben sein, das איסטרובלי kann eine Anspielung auf seine Verkleidung sein: Hister (alte Form für histrio), *βουλης* der Verkleidete im Senate möglicherweise der Theil des Namens רובלי = ראובן, wie Josephus den biblischen ראובן nennt. Doch ich will keinen Anspruch auf das kleinste Verdienst für diese Conjectur machen, ich bin vollständig befriedigt, wenn unparteiische Prüfer zugeben, daß unser ראובן einerlei Person ist mit זמיע בר שלום, mit בן תמליון, mit d. הגמוני Taanit 29 und Deuteron. r. 2.

---

[1]) Solcher gelehrten Existenzen, welche gar nicht existirt haben, giebt es manche, darunter die vornehmste Simon ben Hillel, der, wie ich nachzuweisen gedenke, seine Entstehung nicht dem Schooße einer Mutter, sondern dem Schooße der falsch erklärten Mischna Abot 1, 17 verdankt.

Aus Briefen.

Von Hrn. Prof. Nöldeke in Straßburg. Okt. 1872.

Ich kann es nicht lassen, Ihnen sofort ein paar Worte zu schreiben, nach dem ich so eben das letzte Heft Ihrer Zeitschr. gelesen. Es mag schlecht sein, bei einer Sache, die dem Betroffenen so hoch ernst ist, heiter gestimmt zu werden, aber ich habe es nicht lassen können, bei Ihrer vortrefflichen „Empfangsbescheinigung" sehr heiter zu werden, und als ich den Schluß las, daß Sie „vor seiner Gelehrsamkeit in der arab. Literatur und auch sonst" gar keinen Respect haben, bin ich laut lachend aufgesprungen. Nein, das ist mir ein recht handfester Ultramontaner, doch persönlich zehnmal lieber [freilich ist er 20 mal so gefährlich], als so ein lutherischer Gottesmann, der sich halb aus Dummheit, halb aus Albernheit auf's hohe Pferd setzt. Großer Gott, was wäre aus uns Menschen der Neuzeit geworden, wenn die Reformatoren des 16. Jahrhunderts solche eingebildete Jammermenschen gewesen!

Ganz anders kann ich dem alten Delitzsch nachfühlen. Ich stehe nicht auf seinem Standpunkt, aber ich begreife es, daß er sich durch Ihren Ausspruch verletzt fühlt, obgleich ich demselben eine gewisse Wahrheit — jedoch keine ganze — zugestehe.

Sie können sich denken, daß ich bei Ihrer Correspondenz mit dem Herrn X. auf dessen Seite stehe, wenn ich natürlich auch den Ausdruck „Zufall der Geburt" nicht treffend finde, wie er es bei genauerer Ueberlegung selbst nicht finden wird. Das Judenthum ist einmal immer Religion e i n e s Volkes gewesen. Daß man einzelne Heiden aufnahm, spricht nicht dagegen, sowenig wie der Umstand, daß einzelne Prophetenstellen die Aussicht auf Ausdehnung der messianischen Herrlichkeit auf andere Völker oder auf alle eröffnen; Jerusalem und Juda resp. Israel sollen dabei doch den Mittelpunkt bilden. Von Paulus denke ich sehr groß, obgleich es mir keine sympathische Persönlichkeit ist.

Sehr hat mich das angesprochen, was Sie über die Alliance israel. und Verwandtes sagen.

Zu לְכֵי kann ich jetzt noch den Nachtrag fügen, daß die Ostsyrer gewisse Wörter dieser Art im P l u r a l auch mit Raphe (Rukkâch) lesen, welche im Sy. keine Aspiration haben, also wieder

ein Zeichen der ursprünglichen Vocalisation des Conson. vorher. Ich habe das vor einigen Tagen in der großen Grammatik des Barhebr. gelesen.

Antwort vom 25. Dec.

... Sie können sich denken, wie angenehm mir die Schilderung von dem Eindrucke war, welchen mein jüngstes Heft auf Sie gemacht hat, wie lebhaft mich Ihr Urtheil über Delitzsch interessirte. — Nicht unerwartet kam mir auch, daß Sie auf der Seite des Hrn. X., meines Correspondenten, stehn, obgleich ich mich doch wundere, daß Sie dabei sehr Wichtiges raschweg beseitigen. Daß „das Judenthum einmal die Religion eines Volkes gewesen", wird natürlich kein Mensch bestreiten, aber er wird das auch natürlich finden, da es im Alterthume gar nicht anders möglich war; ja er wird darin einen Vorzug erkennen, indem dadurch eine ganze geistige Volkskraft im Dienste der Religion stand, diese die edelste und allseitigste Nahrung von dort aufnahm, nicht einseitig und das Leben ignorirend zu krankhafter Ausbildung gelangte. Aber ebensowenig ist zu leugnen, daß das Judenthum, und gerade es allein, den lebendigsten Trieb zur Verallgemeinerung und Erweiterung über die Menschheit hatte und demselben, so oft die Umstände es nicht verhinderten, Ausdruck gab. Die Aufnahme einzelner Proselyten erscheint gegenwärtig als etwas ganz Untergeordnetes und durchaus nicht als etwas Charakteristisches. Doch war das nicht so im Alterthume. Daß der Eintritt eines Individuums aus einem fremden Volke lediglich durch die Annahme der religiösen Verpflichtung möglich sei, lag der Anschauungsweise des ganzen Alterthums durchaus fern, so daß die alten alexandrinisch-griechischen Uebersetzer, die sich sonst für „Ger" des Ausdrucks προςήλυτος, d. h. ein Eingewanderter, ein im Lande wohnender Fremdling, bedienen, da, wo es gilt, dem Worte die prägnante Bedeutung eines zum Religionsbekenntnisse Uebergetretenen beizulegen — was wir jetzt unter Proselyt verstehen, aber damals noch nicht mit dem Worte verbunden war, — dafür kein bezeichnendes griech. Wort fanden und das Originalwort in chaldäischer Form גיורא, γειώρας, beibehalten mußten (Exod. 12, 19. Jes. 14, 1). Und jene „einigen" Prophetenstellen, „welche die Aussicht auf Ausdehnung der messianischen Herrlichkeit auf alle Völker eröffnen", haben eine Tragweite, die zu unterschätzen ungerecht ist. Das ist

ein so großer Gedanke und dabei so neu zu jener Zeit, daß aus ihm die tiefe lebendige Erkenntniß von der Univeralität religiöser Erleuchtung hervorgeht und alle Volksschranke gebrochen ist, soweit es eben in der gegebenen Lage möglich war. Daß Jerusalem noch als Mittelpunkt betrachtet wird, ist wahrlich bei dem Bestande des Staates, bei dem Gegensatze zu den heidnischen Völkern, nicht verwunderlich. Das ganze Wesen des jüdischen Alexandrinismus aber geht auf solche Verallgemeinerung hinaus; alle Mittel, welche das Christenthum dafür anwendet, sind ihm von diesem an die Hand gegeben. — Daß Paulus ein bedeutender Mensch gewesen, wird gewiß Niemand in Abrede stellen, aber er ward von den Verhältnissen zu Zielen hingedrängt, die er kaum beabsichtigt hatte. und er erreichte sie mit einer unwahren Dialektik, die ebenso wie die Midraschisten verfährt, aber innerlich keineswegs so berechtigt ist. Einen Gedanken, den ihm nicht Alexandrinismus und Pharisäismus zugetragen hätte, hatte er nicht, aber er brachte so viel Verschwommenheit in das Denken der Menschheit, daß wir heute noch daran arg kranken.

Von Hrn. Dr. Berliner.

Berlin, 22. Dec. 1872.

Ich erlaube mir Ihnen hierdurch mitzutheilen, daß mir durch die Liberalität des Herrn Cultus-Ministers eine Subvention für eine Reise nach Italien behufs Untersuchung von hebräischen Handschriften gewährt worden ist. Ich hoffe, daß mir die Möglichkeit werde geboten werden, die zahlreichen Sammlungen in Rom, Parma, Florenz, Mailand und Turin näher kennen zu lernen.

Gewiß dürften Sie Manches notirt haben, für das Ihnen eine Vergleichung mit handschriftlichen Quellen angenehm wäre. Ihre hierauf bezüglichen Wünsche werden mir bis zum 15. k. M. willkommen sein, da ich zu dieser Zeit abzureisen gedenke, um sie nach Kräften auszuführen.

Antwort vom 23.

Sie haben mich durch die Mittheilung von Ihrer bevorstehenden wissenschaftlichen Reise nach Italien angenehm überrascht, und dürfen wir wohl daraus hervorgehenden fördernden Forschungen entgegensehen. Ihre Aufmerksamkeit ist auf die zahlreichen

mittelalterlichen Handschriften, die dort aufbewahrt sind, hinlänglich gerichtet, als daß es einer Ermunterung meinerseits dazu bedürfte. Fast möchte ich im Gegentheile mahnen, nicht zu ausschließlich diesem Zweige Ihre Sorgfalt zuzuwenden. Wir sind schon fast übersättigt mit mittelalterlichem Stoffe, die Specialitäten überfluthen uns, ohne daß sie zu einer neuen Erkenntniß führten. Mein Interesse hat sich von dieser Befrachtung der Literaturgeschichte mit mittelalterlichem Ballaste bedeutend abgewendet. Hingegen dürften sich dort noch thalmudisch-midraschisch-targumische Handschriften und biblische Codices vorfinden, die zu wichtigen Entdeckungen zu führen geeignet sind

Ich möchte daher Ihre Aufmerksamkeit vorzugsweise auf folgende Gegenstände lenken:

1. auf handschriftliche Mechiltha und Sifra,
2. auf Hschr. der jerusalemischen Gemara, ganz besonders
3. auf jerusalemische Thargume, in erster Reihe zum Pentateuch in Beziehung zu unserem Pseudo-Jonathan und jerus. Fragmenten-Thargum, in zweiter Reihe auf die Hagiographen-Thargums.

In Betreff biblischer Codices sind wir Gottlob über die Jagd nach angeblichen Varianten hinaus, aber sehr ungenügend sind noch die Untersuchungen über die orientalischen Handschriften. Indem im Hinblicke auf sie eine Liste der Varianten zwischen Madinchäe und Maarbäe in unsere Drucke übergegangen ist, die jedoch ebenso mangelhaft ist wie an Irrthümern reich ist, vor Allem:

1. nach guten Handschriften diese Liste der Abweichungen zwischen Maarbaë und Madinchaë ergänzt und berichtigt herzustellen,
2. zu untersuchen, ob Codices vorhanden sind, welche in näherem Zusammenhange mit den Madinchaë stehen, sei es daß sie vollständig deren Standpunkt festhalten, oder daß sie doch in einer gewissen Abhängigkeit von ihnen stehen.
3. Dieser letzteren Art ist sicher der cod. 12 de Rossi, und seine Varianten sind nur, obgleich d. R. sie in Beziehung auf den Consonantentext angegeben, nochmals zu untersuchen, auch über seine Vocalisirung genauere Forschungen anzustellen und namentlich auch Thargum und Massorah zu vergleichen.

Von Hrn. Rabbiner Dr. Wiener, Oppeln 25. August 1873

In Bd. IX dieser Zeitschrift S. 153 ist meine Mittheilung aufgenommen über eine Aeußerung des R. Moses Sofer; inzwischen habe ich die Stelle, welche ich damals nur nach dem Gedächtnisse angeführt, aufgefunden. Sie befindet sich in der ihm angehörigen Gutachtensammlung חתם סופר in Ga. 166 zu Orach Chajim, wo er zuerst berichtet, daß R. Löwe aus Prag verlangt habe, die Sätze מכניסי רחמים sollten nicht gesprochen werden, da wir mit den Engeln, als Vermittlern des Gebetes, gar Nichts zu schaffen haben, vielmehr Gott selbst die Stimme des Gebetes erhört, und dann als seine eigene Bemerkung hinzufügt: Auch der Pismon מלאכי רחמים und die Selichah, welche beginnt: שלש עשרה מדות האמורות בחנינה, sind zu beseitigen. — Eine interessante Parallele bieten die Worte Chabib's in 'En Jakob, Schabbath N. 5.

Daselbst S. 194 ist auf die wiederholt besprochene Punktationsänderung zurückgekommen, welche in den Stellen vorgenommen worden, wo der Ausdruck ראה פנים in Beziehung auf Gott gebraucht wird. Hier verdient nun auf eine Stelle in Thossafoth 8 a (Stichwort היינו) aufmerksam gemacht zu werden. Dort heißt es: „Dem Satzgefüge noch wäre יראה Exod. 34, 23 zu lesen יִרְאֶה, da es dann heißt את פני האדון, so daß gesagt werden solle, alles Männliche sehe das Antlitz Gottes, während es nach der recipirten Aussprache יֵרָאֶה mit לפני construirt werden müßte."

[Von besonderm Interesse ist, daß diese Bemerkung im Namen des trefflichen nordfranzösischen Bibelexegeten Josef Bechor Schor angeführt wird, eines Mannes, dessen feiner kritischer Takt in neuerer Zeit hinlänglich gewürdigt worden. Es ist das einzige Mal, daß der Mann in unserm thalmudischen Thossafoth genannt wird. In seinem Pentateuch-Commentar zu St. finden wir diese Bemerkung nicht. G.]

Von Hrn. J., Fft. a. O. 15. Juni 1874.

Wie ich erfahren habe, ist das sogenannte Duchenen in der neuen Synagoge daselbst seit längerer Zeit aufgehoben, die Gründe, welche die Gemeinde dafür gehabt, sind mir unbekannt.

Die Persönlichkeiten am hiesigen Orte, welche das Duchenen verrichten, sind derart, daß der hiesige Vorstand beschlossen hat, dasselbe nicht mehr nach dem frühern Modus, vor dem Altar, son-

dern von ihren Ständen aus, stattfinden zu lassen, und zwar so, daß sie das Gebet des Cantors leise nachsprechen.

Die Gründe, welche die dortige Gemeinde veranlaßt hat, das Duchenen aufzuheben, ohne gegen den Ritus zu verstoßen, zu hören, wäre mir sehr erwünscht, auch würde Ein hohes Collegium mich sehr verbinden, wenn Hochdasselbe über die bei uns beschlossene Einrichtung Seine mir maßgebende Ansicht aussprechen wollte.

Antwort vom 18. Juni.

Bei ihrer Anordnung in Betreff der Aufhebung des sg. Duchenens durch die sg. Kohanim ist die hiesige Gemeinde von der Erwägung ausgegangen, daß wir überhaupt kein Kohanim mehr haben, daß der angeblich einem solchen Stamme Angehörige durchaus eine höhere Weihe und Berechtigung nicht mehr inne hat, daß die Segensprechung von Seiten dieser zufälligen Persönlichkeiten die Gemeinde mehr anwidert als erhebt. Uebereinstimmend damit ist auch der Beschluß gefaßt wordeu, die einleitenden Worte האמורה מפי אהרן ובניו עם קדושך zu beseitigen, und ist dieser Beschluß nur deßhalb noch nicht zur Ausführung gelangt, weil er mit der Einführung des ganzen revidirten Gebetbuches in's Leben treten soll. Hingegen ist ein anderer, mit den vorangehend besprochenen Bestimmungen in Zusammenhang stehender Beschluß bereits ausgeführt, nämlich der, wonach bei den Aufrufen zur Thorah die zwei ersten nicht als „Kohen", oder Levi, sondern einfach als „rischon" und „seheni" (erster, zweiter) angerufen werden, und zwar gleichviel ob sie dieser angeblichen Abstammung angehören oder nicht, ebenso wie die angeblichen Kohanim und Lewijim mitten in der Reihe herangerufen werden.

Einer weitläufigen Begründung bedürfen diese Anordnungen für denjenigen nicht, der es sich nicht verhehlt, daß wir einen Tempel mit Opferdienst und deren fungirenden Priester nicht mehr haben und einen solchen wiederhergestellt zu sehen weder erwarten noch wünschen.

Uebrigens darf nicht außer Acht gelassen werden, daß der Thalmud selbst mit Bestimmtheit sich dahin ausspricht, daß die gegenwärtigen Kohanim ihre Abkunfts-Berechtigung nachzuweisen nicht im Stande sind, und lediglich als solche nach Gewohnheitsrecht zugelassen werden, daß ferner die Ehrenrechte, die denselben belassen oder eingeräumt werden, nicht als auf gerechten Anspruch

begründet bezeichnet werden, sondern lediglich „des Friedens wegen" zugestanden wurden. Von historischer Wichtigkeit ist ferner, daß ursprünglich jene Segensprechung **täglich** durch die Kohanim geschah, daß für die Beschränkung derselben auf die Festtage, und zwar ausschließlich auf das Mußafgebet, durchaus eine begründete Rechtfertigung nicht vorhanden ist. Der wahre Grund liegt eben darin, daß der Werth der Kohanim gesunken war, und man keinen Anstand nahm, sich der Segnung durch sie zu entschlagen; als eine bloße Erinnerung erhielt man dieselbe für das Mußafgebet der Festtage, welche die Worte והשב כהנים לעבודתם enthalten. Wenn das Mittelalter so weit in der Beseitigung der Kohanim gegangen, so dürfte für unsere Zeit die dringende Aufforderung, mit allen Trümmern dieses Kasten-Unterschieds aufzuräumen, kaum abzuweisen sein.

Damit erledigt sich die Anfrage wegen der dort getroffenen Einrichtung von selbst. Wenn Sie sich zu einer völligen Aufhebung nicht entschließen können, durch Ihre Anordnung jedoch einige Mißstände beseitigen, so ist sie berechtigt und verdient Anerkennung. Freilich verlangt die alte Satzung, daß die Gemeinde mit dem Gesichte den Segensprechenden zugekehrt sei, jedoch hat man es auch damit nicht so streng genommen und Abweichungen nachgegeben.

Von Hrn. J. R. D. 6. Juli 1874.

Indem die Unterzeichneten für die genommene Freiheit, Sie mit dieser Angelegenheit zu beschäftigen, bestens um Entschuldigung bitten, erlauben sie sich, Sie, hochgeehrter Herr, in folgender Streitsache um Ihre geehrte Meinung zu ersuchen.

Die streitigen Punkte, welche wir Ihrer geehrten Entscheidung überlassen, betreffen das Judenthum und sind folgende.

So behauptet der Eine von uns beiden, Oskar:

I. a) Die uns überlieferte Lehre der Thorah muß von jedem rechtgläubigen Juden, ohne jede vorhergehende Prüfung, als wahr und richtig angenommen werden.
b) Eine Prüfung der Thorah in Betreff ihrer Wahrheit und Richtigkeit ist unmöglich.
c) Wer sich herausnehmen wollte, die Thorah in Betreff der Wahrheit ihrer Lehren zu prüfen, macht sich zum Apikores (oder wie die Jesuiten sagen zum Ketzer).

d) Ob die Thorah eine solche Prüfung in der Wahrheit ihrer Lehren aushalten könnte, kann Hr. Oskar schon darum nicht beantworten, weil er eine Prüfung der Thorah für unmöglich hält.

II. Behauptet derselbe, kann man den Grund der von Moses überlieferten Gesetzen meistens nicht verstehen, sondern muß dieselben als von Gott gegeben, als wahr und richtig ohne vorhergehende Prüfung glauben.

Dem entgegen steht die Meinung des **James**, derselbe behauptet:

I. a) Jeder wahre und gebildete Jude kann nur dann behaupten, an die Thorah zu glauben, wenn er dieselbe mit seinem Geiste durchforscht und den Inhalt als mit seinem Herzen, mit Vernunft, Wahrheit und Recht übereinstimmend gefunden hat, das heißt, wenn er aus voller Ueberzeugung an die Wahrheit und Richtigkeit der Thorah glaubt.

b) Eine Prüfung der Lehren der Thorah ist nicht allein möglich, sondern die Thorah verlangt sogar von jedem Juden, daß er sich durch unermüdliches Forschen von der Wahrheit derselben überzeuge.

c) Den Satz c des Oskar verwirft er als lächerlich, derselbe ist den Jesuiten entnommen, denn in der ganzen Thorah ist gerade die entgegengesetzte Ansicht vorhanden, denn dort handeln die Juden nur nach vorausgegangener Ueberzeugung.

d) Derselbe ist hingegen von der Wahrheit und Erhabenheit der Thorah aus tiefster Seele überzeugt und die genauste Prüfung derselben kann nur von dem göttlichen Geiste, der sie durchweht, Zeugniß geben.

II. Behauptet derselbe, daß wir den weisen Grund und Zweck der mosaischen Gesetze auf's tiefste erkennen können, und sie ebenso als die ganze Bibel ruhig der freien Forschung übergeben werden können; und daß es besonders die Pflicht eines jeden Juden ist, sie mit vollem Geiste zu durchforschen, um sie dann aus voller Ueberzeugung glauben zu können.

Dies, hochgeehrter Herr, wären die Punkte, über welche wir Ihren geehrten Urtheilsspruch, „welcher von Beiden das Rechte behauptet," erwarten, da es sehr zur religiösen Beruhigung derselben gereichen würde. —

Antwort vom 8. Juli.

Meine Herrn!

Gestatten Sie mir die Antwort an Sie beide zu richten. Ihr werthes Schreiben vom 6. d. trägt ganz die Haltung an sich, als von beiden ausgegangen, wenn es auch blos die Unterschrift des einen der mit einander Discutirenden enthält, wie mir der Familiennamen des andern auch unbekannt geblieben ist. Blos wenn beide Theile meinem Urtheile mit Vertrauen entgegenkommen, kann ich es wagen, ein Urtheil, soweit überhaupt ein solches zuläßig ist, abzugeben; sonst müßte ich Scheu tragen, einer einseitigen Aufforderung, die für eine unparteiische Darstellung der entgegenstehenden Ansichten keine Bürgschaft gäbe, nachzukommen. Doch nun zur Sache!

Erfreulich ist der Ernst, mit dem die abweichenden Standpunkte in ihrer Folgerichtigkeit sich geltend machen, und doppelt erfreulich ist es, in einer Zeit, die sehr geneigt ist, in oberflächlicher Aeußerlichkeit den geistigen Anforderungen ihre Geltung abzusprechen und Alles zum Materialismus abzublassen, das tiefe religiöse Interesse überhaupt und an dem Judenthume insbesondere wahrzunehmen. Ihr Streit ist wiederum ein Zeugniß für die Lebensfülle des Judenhums, die sich in geistesregen Zeiten immer nach mannichfaltigen Richtungen hin offenbart.

Denn das, m. H., dürfte Ihnen doch wohl nicht unbekannt sein, daß die Verschiedenheit, welche sich zwischen Ihnen in Ihren Glaubensüberzeugungen herausstellt, eine solche ist, die zu allen Zeiten, in denen der Geist nicht völlig verdumpft war oder sein wird, bei denkenden Menschen innerhalb des Judenthums wiederkehrt und wiederkehren wird. In dunkeln Zeiten freilich ist die Vernunft so umdüstert oder so zum Schweigen gebracht, daß der Gedanke, es bestehe ein Widerspruch zwischen ihr und manchem Herkommen, nicht zum Bewußtsein und noch weniger zum Ausdruck kommt. Gerade aber die scharfe Abwehr, mit welcher „Oskar“ gegen eine jede Prüfung sich verschließen möchte, ist ein Beweis, daß er der Berechtigung des Denkens Raum giebt, daß er jedoch von einer Prüfung erwartet, sie werde die Gültigkeit manches Herkömmlichen in nicht leicht zu widerlegender Weise in Zweifel stellen Hier aber liegt offenbar ein innerer Widerspruch in der Gedankenrichtung, gerade sowie der Lösungsversuch eine Auflehnung gegen die ganze Geschichte des Judenthums enthält.

Die Prüfung der Thorah in Betreff der Wahrheit ihrer Lehren, wird behauptet, ist untersagt. Ist Das möglich? Kann ein Mensch seine Vernunft unterdrücken, ohne mit sich selbst, mit seiner eigensten edelsten Anlage in beständigem Zwiespalt zu sein? Darf er es und das köstlichste Gut, das ihm von Gott als Auszeichnung verliehen worden, als ein werthloses von sich werfen? Oskar will sich auf die Frage nicht einlassen, ob die Thorah eine solche Prüfung aushalten könne. Das klingt wie ein, sehr ungerechter, Zweifel an deren Vernunftmäßigkeit, den er nur nicht aufkommen lassen will. Es ist ihm zuzurufen, daß er mehr Vertrauen haben möge zu der von ihm verehrten Thorah, und er wird sich erst wahrhaft in seiner Verehrung befestigen, wenn sein ganzer Mensch, also vorzüglich sein ganzes Denken und Empfinden mit dem Inhalt in vollem Einklange steht. Vielleicht wird bei einer solchen Prüfung manche vorgefaßte Meinung über die Thorah eine Berichtigung verlangen und finden, mancher Auswuchs, manche Schlingpflanze, die im Laufe der Zeit sich angerankt und die gesunden Kräfte aufzehrt, manches blos in Zeitanschauungen Wurzelnde, das dann im Voranschreiten der Entwickelung abgewelkt ist, in seiner wahren Gestalt sich zeigen und seine Beseitigung nothwendig fordern, und was solcher Ergebnisse noch mehr sein mögen. Aber wenn seine Verehrung eine wahre, tief im Innern ruhende und nicht blos mit den Lippen hergesprochene ist, so muß er doch wohl von der fortdauernden Lebenskraft des wahren Thorah-Inhaltes tief überzeugt sein, und er wird ebenso die Sicherheit in sich tragen, daß das volle Wesen der Thorah auch durch die strengste Prüfung nicht erschüttert werden kann, und daß umgekehrt dasjenige, was dennoch als wankend sich erweist, eben nicht dem Wesen angehöre.

In der That hat zu allen Zeiten solche Prüfung Statt gefunden. Sie ist schon nöthig, um nur überhaupt den Inhalt richtig zu erkennen. Eine jede Erklärung genügt sich nicht mit der Wortbedeutung, sondern verlangt zugleich die Feststellung eines verständigen Sinnes. Verschiedene Deutungsweisen haben sich geltend gemacht; eine jede hat ihre Stütze gesucht in der Angemessenheit des Glaubens, den sie ausgedrückt finden. Nach den Gründen der Gesetze fragen schon die alten Lehrer im Thalmud. Und gar die großen Lehrer des Mittelalters, die französischen wie die arabisch-spanischen, ein Samuel ben Meir (Raschbam) wie ein Abraham aben Esra, ein Moses ben Maimon (Maimonides, Rambam), gehen

mit aller Absichtlichkeit darauf aus, ein Jeder in seiner Weise die Vernunftmäßigkeit des Schriftgebotes nachzuweisen. Ein Jeder in seiner Weise, sage ich, wie Dies bei der Verschiedenheit der Menschengeister nicht anders möglich ist, ja wie es nothwendig ist, damit die Anschauungen sich gegenseitig ergänzen, aber Alle in freudigem und treuem Festhalten an Geist und Grundbau der Thorah und des Judenthums.

Freilich, m. H., sind die Fragen, über die Sie verhandelt, so umfassend und tief eingreifend, daß eine kurze briefliche Entscheidung unmöglich ist. Ich habe Ihnen daher blos Andeutungen und Gesichtspunkte gegeben, die Sie durch Nachdenken und durch das Lesen einschlagender Schriften sich selbst erweitern. Erlauben Sie, daß ich Sie in diesem Betreff auf die drei Hefte Vorlesungen verweise, welche ich über „das Judenthum und seine Geschichte" (Breslau, Schletter, 1865—71) gehalten und dann durch den Druck veröffentlicht habe.

Für Ihr Vertrauen dankend, empfehle ich mich Ihrem ferneren Wohlwollen.

Von Hrn. Prof. Nöldeke, Straßburg 10. Juli 1874.

Das neue Heft Ihrer Ztschr. ist also endlich doch gekommen. Wahrhaft erheiternd hat auf mich gewirkt, daß Hr. Freimann lieber einen Proceß verliert und sich in contumatiam zum Tode verurtheilen läßt, als vor dem Gerichte seiner Heimath zu erscheinen (S. 96 der Ztschr.). „Herr Gott, wie groß ist Dein Thiergarten!" sagte einmal der Kladderadatsch.

Den Aufsatz von Em. Deutsch über den Islam habe ich neulich auf einmal gegebene Veranlassung hin durchblättert; ich kann nicht sagen, daß ich viel daraus gelernt. Uebrigens ist meine Achtung vor dem Islam immer mehr gestiegen, während ich den Stifter desselben nicht mehr ganz so hoch ansehe wie früher. Der Islam ist die harte, einseitige, aber großartige Vollendung echt semitischer Religion, der wahre Abschluß des Alten Testaments (denken Sie an Gestalten wie die, in welchen Mose und Elia in unseren Darstellungen erscheinen), nicht liebenswürdig, aber gewaltig und voll Charakter.

Der verstorbene Deutsch ist in England sehr bedeutend überschätzt. Können Sie sich z. B. denken, daß Jemand, der Nichts

vom Thalmud kennt, aus seinem Büchlein darüber eine Vorstellung von demselben gewinnt?

Ich weiß nicht, ob Sie schon folgende Bemerkung gemacht oder gar öffentlich ausgesprochen haben, welche Ihre Ansicht von Onkelos weiter bestätigt, und auf die ich zufällig vor Kurzem kam. Exod. 13,19 ist ויקח משה את עצמות יוסף übersetzt durch ואסיק מ׳ יתם׳ צי״. Man begreift nicht, was אסיק hier soll, bis man im Targ. Jeruſ. sieht: ואסיק משה ית ארונא דגרמי יוסף בגויה מן נילוס Das alte Targum hatte also hier die aus והעליתם ib. und Gen. 50, 25 herausgesponnene Aggada (cfr. Mechiltha u. Ex. Rabba zu jener Stelle; auch Wright Contrib. to the apocr. liter. ܐܣܩ); die Redaction schnitt das weg, und es blieb als Rest nur das so unverständliche ואסיק (Pesch hat ܘܐܣܩ).

Haben Sie schon Nutt's Fragmente des samarit. Targum gesehen? Die Hdschr. scheint relativ sehr gut. Wenn Peterm.'s Ausgabe nur fortrückte. Erst, wenn diese vorliegt, wird man recht über dies seltsame Werk urtheilen können. Was Nutt über Geschichte 2c. der Samarit. sagt, ist nicht von Bedeutung; interessant ist aber Harkavy's vorläufiger Bericht über die samarit. Handschriften in Petersburg, welcher Nutt's Ausgabe beigefügt ist. Allerdings habe ich aus demselben den Eindruck bekommen, daß der Werth dieser Sachen doch nicht gerade überwältigend ist.

Strack hat mir sechs große Bogen seiner Ausg. der Propheten mit assyr. Punktation geschickt. Das reicht schon hin, um über diese ziemlich in's Reine zu kommen. Ich kann Ihnen durchaus nicht zugeben, daß diese assyr. Punktation absolut älter ist als die palästinische. Alle semit. Punktation geht von dem Gegensatz des oberen und unteren Punktes aus, und dieser ist im System von Tiberias gewahrt, im anderen aufgegeben. Ich betrachte beide Systeme als **p a r a l l e l e** Entwickelungen aus gleichen Keimen. Durch die genauere Unterscheidung der Kürzen und Längen (resp. $\overset{\vdots}{\breve{a}}$ $\overset{\dot{\wedge}}{\breve{o}}$ $\overset{|}{\breve{u}}$ $\overset{\ddot{-}}{\breve{e}}$ $\overset{\dot{-}}{\breve{i}}$ und $\overset{``}{ae}$ $\overset{\rightarrow}{\hat{a}}$ $\overset{'}{\hat{u}}$ (ר) $\overset{\cdot\cdot}{\hat{e}}$ $\overset{\cdot}{\hat{i}}$ [wozu noch $\overset{\vdots}{\hat{o}}$ kommt]) hat das babylon. System einen Vorzug; daß die Ḥatef-Vocale nicht besonders ausgedrückt sind, läßt sich verschmerzen. Seltsam ist es aber, daß in diesem System das a als Kürze und Länge gänzlich verschwunden ist. Zu beachten ist, daß Hieronymus von seinen palästinischen Lehrern für den langen wie für den kurzen Vocal immer noch *a*

hörte; die Aussprache å für langes ָ war also damals wenigstens noch nicht herrschend.

Warum nennen Sie den bekannten Babylonier Chija? Der Mann hieß doch gewiß חַיָּא (Bibus) wie der Spätern חַיִּי.

ארבא „Schiff“ hat ursprünglich ע, syr. ܥܪܒܐ „Trog“ darf daher nicht im A. T. mit א gesucht werden. In der mand. Gram. (von der 10 Bogen gedruckt sind; der Druck wird gewiß noch 5/4 Jahr dauern) spreche ich über das Wort.

Aus der Antwort vom 26.

... Ob der Islam der wahre Abschluß des A. T.'s sei, darüber läßt sich sicherlich streiten; er reicht diesem, meiner Meinung nach, nicht bis an die Knöchel. Ein Buch wie der Koran ohne alle Originalität, mit geschwätzigen eintönigen Wiederholungen, gedankendürr und gemüthsarm, und die hebräische Bibel, frisch aus sich heraussprudelnd, in der buntesten Mannichfaltigkeit und überall anmuthend in der Darstellung großer schöpferischen Charaktere wie der biblischen Erscheinungen — man denke nur an Joseph und Ruth — in den edelsten Gesängen, den feurigsten Mahnungen und Verkündigungen, dem begeistertsten Aufschwunge, der ergreifendsten Klage und vor Allem in der Fülle der heiligsten Ahnungen — ich muß gestehen: hier bleibt die Wahl nicht schwer.

Die Uebersetzung des וּפקד in Exod. 13, 19 mit ואסיק bei Onkelos habe ich allerdings bereits in einer Abhandlung über diesen (Ztschr. Bd. IX S. 90) als gedankenlose Abkürzung aus dem älteren Targum besprochen. Aber in Ihrem selbstständigen Nachfinden solcher Stellen liegt für mich Bestätigung und Bürgschaft für die Richtigkeit meiner Aufstellung.

Nutt's Fragments of a Samaritan Targum habe ich dieser Tage erhalten, habe aber erst etwa 100 Seiten der vorangehenden Abhandlung flüchtig durchgelesen, doch weder die samarit. Uebersetzung selbst noch angesehen, noch auch Harkavy's vorläufigen Bericht über die Petersburger Mscpte. Der russische Catalog soll auch bereits erschienen sein, ist jedoch, bis jetzt wenigstens, mir nicht zugekommen. Ich muß mir Alles, also auch dieses Fragment wie Petermann's Genesis und Brüll's Abdruck — von dem ich Leviticus noch nicht habe — für die Ferien ersparen. Ich habe Ihre An-

zeige über Brüll im Lit. Centralblatte nicht gelesen, auch nicht, was sonst sich weiter dort daran knüpfte, nur eine Verwahrung Brüll's in der Augsb. A. Z. Da ich das Buch noch durchaus nicht vorgenommen habe, so habe ich natürlich gar kein Urtheil darüber.

Von Hrn. Dr. Harkavy, Odessa Anf. September.

Da ich voraussetze, daß Sie an der neuen Firk'schen Collection Interesse finden, so beeile ich mich, Einiges flüchtig mitzutheilen, was ich schon hier (auf meiner Reise nach Tschufut-Kale vorfand. Firk. gab nämlich vor seinem Tode einem hiesigen Drucker sein Werk נחל קדומים zu drucken, das aus zwei Theilen besteht, aus den Epigraphen zu den Bibelhss. und seiner darauf gegründeten Forschungen, die mit דבר על הקראים bezeichnet sind. Von beiden Theilen fand ich hier die ersten Bogengedruckt vor. Im Nachfolgenden kopiere ich Ihnen etwas daraus mit der Bitte, es zu veröffentlichen. Es hat nach meiner Meinung den großen Werth, daß es ad oculso zeigt, daß der nun in „der Welt der Wahrheit" Befindliche es mit der „Wahrheit" nicht so genau zu nehmen pflegte.

Das erste Ep. soll vom J. 124 vor Chr. datiren und lautet: וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל נכתבה ממשנה התורה אשר כתב לו יהויכין המלך אבינו ירושת נחלה לי אני שמעיה נצר משרשיו מירושת אבינו שכניה בן עובדיה בן ארנן בן רפיה בן ישעיה בן פלטיה בן חנניה בן משלם בן זרובבל פחת יהודה זכר צדיקים לברכה בשנת שלש מאות ושמנה ועשרים לבנין מקדשנו בידי זרובבל אבינו מאה ותשעים למלכות יון פה מדינת בבל אחר שובנו מארצנו הקדושה מפני מחלוקת הצדוקים והפרושים זכרה לי אלהי לטובה והוכח עלי ברב חסדך

Ep. N. 2 ist sehr lang, fängt an ברוך אתה ה׳ אלהינו אשר נתן לנו תורת אמת u. s. w. u. s. w., dann kommt folg. Passus vor: עזרא ובני גילו הסופרים בראותם את הנולד עשו מסורת סיג לתורת יהוה להנציח (zu verewigen) תמימותה לנצח שמעון הכהן הגדול השמיני ליהושע בן יוצדק זקנו השיב את ישראל לאיתן התורה התמימה ואל עבודת בית האלהים בקר וערב ואחריו בימי אנטיגנוס סרו וילכו ונעשו תורות (NB.) [1] כי רבו הדעות והמחלוקות עד שפך דם עליהם אכתוב לו רבי תורתי כמו זר נחשבו דבריה להם הוסיפו וגרעו כפי העולה על רוחם ההוי חכמים בעיניהם הנסתרות לה׳ אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לשמור לעשות את כל דברי התורה

[1]) Dieses Ausdruckes bedienen sich die Karäer mit Vorliebe nach Neh. 12, 31 ff. u. A. E. Mosnajim, Anf. S.

הכתובה הזאת אחזו לנו שועלים קטנים שועלים פרושים שועלים צדוקים מחבלים כרם יהוה במחלקותיהם ורבה משטמה אשריך ניר לדויד כי ראית את הנולד ונתשת (l. וננטשת) דברי ריבות והטב אחור בבלה עם אחזת מרעיך מדאגה בדבר חלק לבם עתה יאשמו

Das Ende lautet: דברי יהושע בן שרוג אחיכם לרצון לפניכם וטוב לכם לעולם אמן. Es ist ohne Datum. Firk. im 2ten Th. bezieht das אשריך ניר לדויד auf den obenerwähnten שכניה, vgl. über dieses Histörchen בני רשף (aus dem השחר) p. 15, auch im חותם תבנית behauptete F. schon dgl., und man wird schwerlich verkennen, daß diese Ep. après coup erfunden sind um jene Theorie zu begründen.

Ep. N. 3 v. J. 399 n. Chr. spricht schon von בני מקרא und lautet: זה ספר המקודש, קדש ליו״י אלהי ישראל, על עדת בני מקרא ישמרם צורם הקדוש השר האדיר והנכבד החשוב והנהדר אברהם הנדיב הצדיק והחסיד בן נח בן כוגך האלהים יכפיל שברו ויהיה בעזרו ויתן לו משאלות לבו כ״כ יתן לך כלבבך שנת ש״ל להובן תש״י לשט!

Ep. N. 4 v. J. 688 ist offenbar mit Rücksicht auf ספר הגין fabricirt worden und lautet: בשם ״יי אלהים אלהי ישראל אני העני כסי בן נח בלי און וכח מכרתי את ספר התורה התמימה הזה אשר כתב אבי נח ירא״ ממשנה התורה בכל תגיה אשר היו בו״ב האבנים שהקים יהושע בגלגל לכבוד דויד הנשיא בן כבוד חסדאי הנשיא יראי אל ויקים עליו הכתוב דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ובימי יגלה אליהו ז״ל ותושע יהודה וישראל ותהיה השנה הזאת שנת ארבעת אלפים וארבע מאות ושמנה וארבעים שנת תשועת עולמים שנת שלומים לריב ציון והיום יום חמישי לשבוע חמישי לחדש אדר הזה יהיה יום סימן טוב ברכה לקונה את מחמד עיני ומחמל נפשי ולי אני העני הטוכר מפני עניותי ודלותי אלהי אבי יגדיל אחריתי מראשיתי בזכות אבותי הצדיקים זצ״ל אמן.

Obige Epigraphe hat Hr. Harkavy bereits in der von Slonimsky heraus gegebenen hebräischen Wochenschrift: ha-Zefirah, Nr. 12, vom 23. d. veröffentlicht; sie verdienen jedoch eine Reproduction, um die seltsame Mischung aufzuweisen, die in diesem nun heimgegangenen Parteihaupte des Karäismus in Gährung befindlich war. Nachdem sich in ihm der giftige Eifer gelegt, war es in ihm zur Leidenschaft geworden, auf dem Wege der Alterthumsforschung, der Ausgrabung bisher verborgener Denkmale das hohe Alter der Karäer nachzuweisen. Wir verdanken nun diesem

wissenschaftlichen Eifer, trotz der ihm aufgeprägten einseitigen Befangenheit, manche inhaltschwere und folgenreiche Entdeckung; aber Firk. konnte offenbar dem Trieb nicht widerstehen, dem wirklich Aufgefundenen *mit einiger Zuthat nachzuhelfen*, um Lieblingsmeinungen, von deren Wahrheit er für seine Person fest überzeugt war, und deren Anerkennung herbeizuführen ihm sehr am Herzen lag, damit zu begründen. Bereits in früheren Mittheilungen verspürte man solche verdächtige Nachhülfe in einzelnen von ihm vorgenommenen Correcturen und Zusätzen; mit erreichten Erfolgen und zunehmendem Alter wuchs seine Zuversicht, wollte er unaufhaltsam auf der betretenen abschüssigen Bahn tiefer hinunter und scheute nicht Unterschiebungen und Fälschungen, die für den Kenner doch gar zu handgreiflich sind. Schon die oben S. 155 ff. gemachten Mittheilungen waren höchst verfänglicher Art.[1]) Was uns hier Hr. Hark. mittheilt, sind entsetzlich plumpe Fälschungen, die nur in der vollen Verblendung des Mannes ihre Erklärung finden. Er will nun durchaus Zeugnisse dafür haben, daß der Karäismus in voller Ausbildung bereits vor Anan, also vor der Mitte des achten Jahrhunderts, in seinem vollem Bestande war, ja daß er eigentlich die alte Genossenschaft des ächten Judenthums ist, weit entfernt irgendwie aus einer Nachfolge des Sadducäismus entstanden zu sein, vielmehr sich gerade zu einer festen Abgeschlossenheit gebildet habe, zur Zeit als Sadducäer und Pharisäer den Streit der Parteien begonnen haben, indem die Anhänger des alten Judenthums sich von den Partei-Entartungen abgesondert haben. Zu dieser Behauptung nahmen schon früher karäische Polemiker ihre Zuflucht; Firk. glaubte noch dieselbe durch eine neue Annahme zu stützen. Er mochte es gefühlt haben, daß doch in der ganzen Geschichte des zweiten Tempels von Karäern neben den andern Parteien gar keine Spur sei. Er verlegt sie deßhalb nach dem Osten, Babylon, wohin sie sich angeblich, um dem wüsten Parteigetriebe zu entgehen, zurückgezogen hätten. Das lag ihm um o näher, als er Schriften in jenen Gegenden wirklich fand, natürlich ohne daß sie so hoch hinaufgingen. Diesen Erdichtungen ernstlich zu begegnen, verlohnt nicht der Mühe. Nebenbei weisen wir nur auf das köstliche Verbum הנציח, verewigen, hin, das der alte Schreiber in N. 2 gebraucht haben soll, sowie auf die der

[1]) Vgl. noch *Sapphir* im zweiten Theile seines Reisewerkes S. 178 ff. Anm.

ganz späten Sage angehörige ungeschichtliche Behauptung, daß zu Antigonus (aus Socho) Zeiten die Spaltung zwischen Sadducäern und Pharisäern entstanden sei, auf den tartarischen Namen כרעך, welchen der Großvater des 399 einer Thorah schenkenden Hochherzigen tragen soll (N. 3), eine Zumuthung an unsere Gläubigkeit, die noch stärker ist als uns den Namen שרדג in uralter Zeit (Nr. 2) und den Namen נח für den Sohn des כרגך gefallen zu lassen — der Name Noah taucht erst wieder unter den Arabern auf. Aber נח brauchte Firk. für das vorarabische Alterthum, wenn Nissi, dessen Vater auch so hieß, bereits um das Jahr 688 gelebt haben soll (Nr. 4), so daß wir einen ächten vorananischen Karäer haben, dessen Vater eine Thorah geschrieben, mit allen „Thaggin" geschrieben, wie sie sich auf den zwölf von Josua in Gelgel errichteten Steinen befanden! Nr. 3 belehrt uns aber auch, daß bereits 399 die „karäische Gemeinschaft" עדת בני מקרא ihren festen Bestand hatte! — Dieser Mißbrauch, der in unsern Tagen auf den verschiedensten Gebieten mit Inschriftenfälschung getrieben wird, ist ein wahrer Wurmfraß der Wissenschaft. G.

25. Sept.

Von Hrn. Dr. Felsenthal, Chicago 22. Juli 1874.

Ich konnte bis jetzt das neue Doppelheft, das ich mit hoher Freude begrüßt, nur flüchtig durchblättern. Bemerken muß ich, daß Hr. Slonimski es nicht hätte unterlassen sollen, auch die haltlose Dechioth-Theorie des Hrn. Schwarz in ihrer Hohlheit aufzudecken, und er hätte dann viel brillanter und für ein größeres Publikum viel verständlicher ein aufgeblähtes Opus demolirt.

[Allerdings ist Hr. Sl. mit aller Hingebung Fachgelehrter, und er legt ein größeres Gewicht auf die Berechnungen und die astronomischen Regeln, als jenen abenteuerlichen Versuch, eine Ausgleichung des regelmäßigen Kalenderganges mit den Anforderungen des Lebens auf eine wissenschaftlich-astronomische Regel zurückzuführen, seine völlige Haltlosigkeit nachzuweisen. Erst auf meine Aufforderung hat Hr. Sl. noch nachträglich die Bemerkungen in hebräischer Sprache angefügt, welche ich S. 128 ff. in der Anm. wiedergegeben habe. In der Sache jener Verschiebungen bleibt es bei dem, was ich darüber in dem 6. Bde. dieser Zeitschr. S. 141 ff. nachgewiesen habe, und alles wissenschaftlich sein sollende Blendwerk kann daran Nichts ändern. Der Zuruf des Abraham ben David an Maimonides,

der, wie in so manchem Punkte, auch für unsern Gegenstand das schlechte Beispiel einer künstlichen Versöhnung zwischen Thalmud und Wissenschaft gegeben hat, bleibt für alle Zeiten in seiner vollen Geltung: „Der Vrf. rühmt sich sehr, im Besitze dieser Wissenschaft (der Astronomie) zu sein; ich nun verstehe Nichts davon, darum wollte ich seinen Erörterungen nicht nachgehen. Aber an dieser Stelle kann ich mein Befremden nicht unterdrücken. Was haben denn die drei Wochentage verschuldet, daß sie gerade und nicht die andern wegen Ausgleichung der Differenz verdrängt werden? Was uns überliefert wird, ist einfach Dies, daß man den Windentag nicht am Sabbath, den Versöhnungstag nicht unmittelbar vor und nach demselben begehen wollte. Der Vrf. aber erscheint mir als ein in der Irre Taumelnder." Gegen diese klare Erkenntniß des gesunden Menschenverstandes und unbefangener Einsicht in das thalmudisch Gegebene vermag alles hochfahrende Poltern des Hrn. Schw. Nichts. Das laute Zeugniß der Geschichte kann nicht durch Sophistik gefälscht werden. G.]

Von Hrn. Eberhard Nestle, Bibliothekar am ev.-theol. Seminar Tübingen, 21. Oct. 1874.

Ihre Mittheilung über בשגם rc. rc. bei den Samaritanern in der Zeitschr. der DMG. XXVIII S. 489 ff. ist mir darum besonders interessant, weil ich vor geraumer Zeit einmal zufällig auf die Frage geführt wurde, ob die Tradition von den 120 Jahren des Moses (Deut. 34, 7. 31, 2) abhängig sei von dieser Stelle Gen. 6, 3 oder umgekehrt diese Stelle, wonach das Menschenleben nur 120 Jahre dauern solle, abhängig von dem Glauben, daß Niemand älter werden dürfe als Moses. Ich fand nämlich bei Trebellius Pollio in der Vita Claudii c. i. (Scriptores hist. lat. vet. ed. Hauris. Heidelberg 1743 fol. II. S. 397 a) folgende Stelle:

„Doctissimi Mathematicorum centum et viginti annos homini ad vivendum datos judicant, neque amplius cuiquam jactitant esse concessos; etiam illud addentes, Mosen solum, Dei (ut Judaeorum libri loquuntur) familiarem, CXXV annos vixisse: qui quum quereretur quod juvenis interiret, responsum ei ab incerto ferunt nomine (-numine?) neminem plus esse victurum."

Bei Hieronymus, quaestiones hebr. in libro Geneseos kann ich nichts von diesen Beziehungen auf Moses finden. Er nennt nur die 2 verschiedenen Auslegungen, die noch jetzt ihre Vertreter

finden, indem die einen (Philo, Joseph, Tuch, Ewald ꝛc.) eine Verkürzung des menschlichen Lebens auf 120 Jahre, die andern (Targg. Luth. Hengstenberg, selbst Delitzsch, Genes. 4 A. S. 196) eine Gnadenfrist von 120 Jahren angedeutet sehen. Jedenfalls ist die erstere Erklärung die allein richtige.

Woher stammen übrigens nun die 125 Jahre bei Trebellius? Ich habe weder in den samaritanischen Legenden über Moses (in Heidenheim's Vierteljahrsschrift) noch in der Ascensio Mosis, noch sonst eine Andeutung finden können.

Antwort vom 22. Okt.

Sie haben der kurzen Bemerkung über בשגם in dem neuesten Doppelhefte der Ztschr. der D. M. G. zu viel Ehre erwiesen, für sie einen Dank auszusprechen, umsomehr als dieselbe von mir bereits vor zwölf Jahren in meiner „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" Bd. I, S. 179 ff. und zwar ausführlicher veröffentlicht war, und ich sie jetzt nur im unerfreulichen Bewußtsein, daß diese Zeitschrift christlichen Gelehrten unbekannt ist, kurz wiederholt habe zur Erklärung der von Heidenheim mitgetheilten und wie in der Regel mißverstandenen Stelle in dem samarit. Neumondsliede. Wenn Sie etwa meiner Zeitschr., die in ihren bisherigen zehn und ½ Bänden Ihnen vieles Bibelkritische von mir bieten würde, habhaft werden sollten, so werden Sie an der angegebenen Stelle finden, daß ich mich zu der Ansicht bekenne, daß die 120 Jahre die Zeitdauer bis zum Eintreffen der Fluth angeben sollen, der ganze Vers aber ein späterer Zusatz ist von einem solchen, der in Beziehung auf die Jahreszahlen bei den vorangegangenen Patriarchen, bei Methusalem eine von unserm abweichende und mehr mit den 70 übereinstimmende LA. vor sich hatte, wonach derselbe 167 J. vor der Zeugung Lamechs und 802 nach dessen Geburt gelebt habe, wonach er dann das Lebensziel erst 120 Jahre, nachdem Noah 100 Jahre alt gewesen, erreicht habe (182 des Lamech vor Noah's Geburt + 500 des Noah vor der Strafandrohung + 120 bis zum Eintritt der Fluth = 802 = den Jahren Meth.'s vor Lamechs Geburt). Als einen Zusatz aber gibt sich der Vers aus vielen Umständen zu erkennen, über die ich hier nicht weitläufiger sein mag. Jedenfalls sehe ich keinen Zusammenhang zwischen den 120 Jahren in Gen. 6, 3 und dem Lebensalter Moses; man hat einen solchen erst dann gefunden, als man nicht wußte, was mit unsern 120 Jahren anzufangen, sie daher auch das allgemeine

Lebensziel des Menschen deuten mußte, und, da doch dies zu keiner Zeit zutraf, eine Beziehung auf Moses suchte. — Die Sage bei Pollio, die Sie beibringen, steht natürlich auch damit in Zusammenhang und denke ich, daß CXXV lediglich Schreib- oder Druckfehler ist für CXX. Mir ist keine Andeutung sonst von 125 Jahren bekannt.

Da Sie sich mit meinen Schriften gern beschäftigen, so werde ich Ihnen einen Bericht über die hiesige „Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums" zuschicken, in dem Sie vielleicht manches interessiren dürfte.

Nachruf.

Mit diesem Nachrufe an ihren verewigten Herausgeber und ihren fast alleinigen Verfasser schließt die „Jüdische Zeitschrift." Abraham Geiger ist von uns geschieden. Noch am Vorabend des 23. October frisch und rüstig an Geist und Körper, wurde er am folgenden Morgen leblos auf seinem Lager gefunden. Sein ruhiges, heiteres Antlitz zeugte von keinem Ringen, von keinem Kampfe mit dem unerbittlichen Tode, der ihn im Schlafe beschlichen. Ein Hirnschlag hatte ihn getroffen, die Werkstätte des tiefen Denkers war zertrümmert, das für Religion und Wissenschaft so warm schlagende Herz war gebrochen. Was seine Kinder, Verwandte und Freunde bei diesem herben, so unerwarteten Verluste empfinden, das gehört nicht der Oeffentlichkeit an; in der Stille harren sie des Trostes, den die Zeit, die den in Wehmuth Versunkenen so langsam hinschleichende Zeit, uns gewähren möge! Seit beinahe dreiundvierzig Jahren der vertraute Jünger des großen Meisters erfülle ich die traurige Pflicht, mit der mich seine Söhne betrauten, am Ende dieses Bandes eine kurze Lebensskizze des Hingeschiedenen zu entwerfen. Fehlt es auch an der ruhigen Sammlung, seiner würdig zu sein, so wird man doch den innigen Ausdruck der mit der seinigen verknüpften Seele nicht vermissen.

Abraham Geiger wurde den 24. Mai 1810 in der alten Judengasse zu Frankfurt am Main geboren. Seine Eltern bestimmten ihn frühzeitig für das Rabbinat. Seine glücklichen Anlagen fanden die glücklichste Entwicklung. Wolf Heidenheim, der Henri Etienne der hebräischen Literatur im Anfange dieses Jahrhunderts, bemerkte den begabten Knaben, und in der düstern Hinterstube seines Bücherladens leitete er ihn zum Bibelverständniß und zur Kenntniß der alten Grammatiker und Massorethen an. Sie wurde die Vorstufe zur Kritik des Bibeltextes. Sein älterer noch jetzt in rüstiger Geistesfrische lebender Bruder, Salomon Geiger, ein klarer Kopf und tüchtiger Thalmudist, wurde sein Lehrer für

Mischnah und Gemara. Der Unterricht in der erstern wurde damals selten ohne unmittelbare Begleitung der zweiten ertheilt, und durch die gewöhnliche Verschmelzung der beiden Elemente des Thalmud das Vorurtheil erweckt, als sei die Gemara die authentische, allein mögliche Erklärung der Mischnah. Durch die Methode Salomons war der junge Geiger genöthigt, in den klaren Wortsinn jedes Paragraphen unabhängig von der recipirten Deutung und im Zusammenhange mit den andern Paragraphen desselben Kapitels einzubringen. Für den offenen Sinn Abrahams wurde diese Methode eine Vorstudie für seine spätere Erkenntniß der verschiedenen Perioden in der Entwickelung der Halacha. In seinem fünfzehnten Jahre begann der Jüngling einen Commentar zur Mischnah in hebräischer Sprache u. d. T. „Meïri", den er zwar nicht veröffentlichte, noch vollendete, aber zu mancher Bemerkung in seinem „Lehrbuche der Mischna" (1845) benutzte. Seine klassische Erziehung erhielt Geiger von guten Privatlehrern seiner Vaterstadt, und nachdem er sich durch solchen Unterricht volle Gymnasialbildung angeeignet hatte, ging er (1829) nach Heidelberg und dann nach Bonn. —

Hier traf ich zum ersten Male im Frühling 1832 mit Geiger zusammen. Es wird mir nach so vielen Jahren nicht schwer, den Eindruck zu schildern, den er auf mich machte. Sein Charakter war so tief, so scharf ausgeprägt, daß ich noch Ende April 1874, da ich, leider zum letzten Male, in Berlin einige Tage mit dem lieben, treuherzigen Freunde verlebte, meinen Geiger von 1832 wiederfand. Schon damals zeigte er sich als eine überaus kräftige, selbstbewußte Natur, welche sich seitdem durch eine mehr denn vierzigjährige, unaufhaltsame Thätigkeit in Wissenschaft und Leben so schön bethätigte. In dem gereiften, durch so viele Stürme hindurchgegangenen, bejahrten Manne lebte der nämliche heitere Frohsinn, dieselbe muntere Gemüthlichkeit, die mir in dem kaum 22jährigen Studenten entgegengetreten war. Sein Ernst, wie sein Scherz zogen mich unwiderstehlich an, und nach wenigen Tagen waren wir unzertrennliche Freunde. Die Frühlingssonne der Jugend treibt rasch vom Lebensbaume den strotzenden Saft zu zahllosen Blüthen; doch die meisten wirft der leiseste Lufthauch nieder, wenige nur bergen unter den zarten Blättchen die kräftigere Frucht. Unsere Freundschaft dauerte und trotzte manchem Windstoße, der andere wohl entwurzelt hätte.

Im nämlichen Sommerhalbjahre, noch vor dem Ende des

Semesters, kehrte Geiger in seine Heimath zurück. Die Hochschule hatte für den jüdischen Theologen fast den einzigen Zweck, ihm den akademischen Doktorgrad zu erwerben, welchen in den dreißiger Jahren die Gemeinden als das Kennzeichen eines gebildeten Rabbiners zu betrachten anfingen. Der jüdische Theologe hörte die philosophischen Vorlesungen, besuchte Collegien über Philologie und orientalische Sprachen, und entnahm so aus dem vielfachen auf der Universität Gebotenen, nach seinem Geschmack und seiner eigenen Einsicht, das ihm Zusagende. „Er findet dort fast gar nichts, was sein eigenes Fach berührt," klagt Geiger bereits im Jahre 1836.[1] „Er sieht es mit Bedauern, wie ein jeder Zweig des menschlichen Wissens in der Hochschule angebaut wird, und wie die einem jedem Berufe sich Hingebenden mit der nöthigen Einsicht in denselben ausgerüstet werden. Der jüdische Theologe allein steht verwaist da, ohne andern Führer als die eigene schwache Kraft, ohne Vorarbeit, ohne daß er zur genauen Erkenntniß seines Berufes, zur Erfassung seiner einzelnen Fächer, zur Würdigung der verschiedenen Theile und zu dem Gesammtüberblick hingeleitet werde." Geiger's Kraft war stark genug, daß er sein eigener Führer zu werden vermochte. Er hatte in Bonn mit großem Fleiße arabisch getrieben und bei seinem Abgange von der Universität eine Arbeit dort zurückgelassen, die am 3. August des nämlichen Jahres gekrönt wurde. Die philosophische Fakultät hatte die Frage gestellt: Inquiratur in fontes Alcorani seu legis Mohamedicæ eos, qui ex Iudaismo derivandi sunt. Geiger faßte sie schärfer und schrieb seine Abhandlung: Was hat Muhamed aus dem Judenthum aufgenommen, ein Titel, unter welchem ein Jahr später (1833) sein erstes Werk erschien. Vor 40 Jahren flossen die Quellenschriften de rarabischen Literatur noch spärlich; der treffliche Commentar des Engländers Sale und einige von Professor Freytag während seines Aufenthaltes in Paris gemachte Auszüge aus Beidhavi's Commentar standen dem Verfasser allein zu Gebote. Aber um so mehr vertiefte er sich in den Koran selbst, und diese Jugendarbeit ist, trotz einiger damals fast unvermeidlichen Mängel, noch heute ein klassisches Werk. Anlage, Vertheilung des Stoffes, Resultat zeugen bereits von dem kritisch gliedernden Geist und dem scharfen Urtheile, welche wir in seinen spätern Schriften bewundern.

[1]) Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, Band II, S. 14.

Geiger beschäftigte sich seitdem weniger mit dem Arabischen, welches ihn blos als die Sprache des orientalischen und spanischen Judenthums interessirte. Die Bibelübersetzungen des Saadia, die philosophischen Schriften des Maimonides, Grammatiker wie Hajjudsch und Ibe Djannah nahmen ihn in den verschiedensten Epochen seines Lebens in Anspruch. In seinen nach allen Seiten hin zerstreuten Bemerkungen und Arbeiten über diese verschiedenen Zweige der jüdischen Literatur liegen Samenkörner eingesenkt, die noch bestimmt sind, bei guter Benutzung eine reichliche Ernte zu geben. Aber mit richtigem Takte wandte er seine volle Aufmerksamkeit vorzugsweise den aramäischen Dialekten zu. Im West- und Ostaramäischen, wie im Samaritanischen fand er die ältesten, auf traditionelle Kenntniß des Hebräischen basirten Versionen, weit geeigneter als die griechische Uebersetzung der Siebzig, für die Controlle und jeweilige Berichtigung und Herstellung des Urtextes; jedenfalls erschienen sie ihm als die vollgiltigen Zeugen der Erklärungsweise ihrer Zeit in den Gegenden, wo das Judenthum einheimisch auf eigenem Boden naturgemäß fortwuchs, und nicht, wie in Alexandrien, als ein fremdes Element mit ganz heterogenen Bildungsstoffen sich amalgamiren und zersetzen mußte. Die nämliche Schätzung ließ er den auf palästinischen Boden entstandenen hellenischen Uebersetzungen des Aquila, Theodotion und Symmachus angedeihen, und hier war ihm wieder das Syrische, in welchem die Hexapla des Origines zum großen Theil allein sich erhalten, von größtem Nutzen. Des sogenannten Chaldäischen war er von der frühesten Jugend an durch die Sprache der Targumim mächtig; sein feines Sprachgefühl ließ ihn frühe den Einfluß dieser Sprache auf die späteren Schriften der Bibel und der Mischnah empfinden. Die Vulgärsprachen und Volksidiomen eigenthümlichen und in ihren Verderbnissen so interessanten Erscheinungen im Leben des Aramäischen nahm er in den beiden Thalmuden wahr. Seine tiefe Kenntniß aller dieser Dialekte und Sprachverzweigungen hat Geiger viel weniger grammatisch als exegetisch und dogmatisch verwerthet, um der speciell sich in diesen Ueberresten der ersten Jahrhunderte der gewöhnlichen Zeitrechnung kundgebenden Sinnesart historisch nachzugehen. Seine in der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft", wie in seinen eigenen Zeitschriften niedergelegten Abhandlungen, die sich auf babylonische und jerusalemische Targumim, auf die Peschito, auf den samaritanischen Penta-

teuch und seine Erklärer beziehen, beweisen seine Meisterschaft auf diesem Gebiete und sind von der höchsten Wichtigkeit.

Das Jahr 1832 mag ohne Widerrede als eines der bedeutendsten in der Geschichte der jüdischen Literatur bezeichnet werden. Am 20. Juli 1832 unterzeichnete Zunz die geharnischte Vorrede seines unsterblichen Werkes: „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt." Der Titel erschien räthselhaft und erregte Staunen; aber man drang in das Innere des Buches vor, und war von Bewunderung ergriffen. In das dunkle Chaos eines zweitausendjährigen Schriftthums strömte ein ungeahntes Licht, und die zerstreuten Elemente ordneten sich und fügten sich zu einem wohlgeregelten Ganzen. Zunz hatte das Schöpferwort gesprochen. Geiger und ich, wir waren entzückt, wir fühlten uns geistig gehoben als Menschen und Juden. Die Brücke von den biblischen Schriften bis auf die Gegenwart war gebaut, die Strebepfeiler, welche sie trugen, waren nicht alle von gleichem Ebenmaße, aber der Weg war gebahnt. Geiger schritt auf ihm voran, er durchwanderte und durchmusterte Mechilta, Sifra und Sifre, Thalmude, und Midraschin und die leitenden Gedanken wie die tendenziösen Abweichungen und Varianten, die er in den Uebersetzungen wahrgenommen hatte, fand er zuweilen halb verwischt und un- oder mißverstanden in dem Ausspruche eines Rabbiners wieder. Selbst manche alte, trockenen Schemata und Formeln der Massorah waren mir in unendlich verjüngtem Maßstabe reducirte Abdrücke jener Ideen, die dem scharfen Blicke seines Genius sichtbar wurden.

Jedoch über alle diese bis in's kleinste Detail verfolgten Untersuchungen schwebte bei Geiger die innere, unwandelbare, immer steigende Ueberzeugung vom hohen geistigen und sittlichen Werthe seiner Religion. Ihrer Entwicklung in der Folge der Zeiten nachzugehen und all' sein Wissen ihrer Erkenntniß und ihrer Verherrlichung dienstbar zu machen, war Geiger's höchstes Streben und Ziel. Das Judenthum hatte schwer gerungen, und wenn es auch in seinem Zweikampfe mit dem palästinischen Heidenthum endlich gesiegt, so hatte es in seinem eigenen Schooße den mächtigsten Gegner erwachsen sehen: das Christenthum. Dieses bekämpfte nicht das Judenthum, es leugnete dasselbe und setzte sich an dessen Stelle; es erklärte der Welt, urbi et orbi, das Judenthum sei gestorben und gab sich für seinen einzigen Erben aus; und die Welt höhlte das tiefe, dumpfe Grab für die vermeintliche Leiche und arbeitete

an dem ungeheueren Leichenstein, der es decken sollte. Die Jahrhunderte, in welchen die neue Religion vorbereitet und angebahnt, gepredigt und verbreitet, ausgebildet und entwickelt ward, diese gewaltigen Jahrhunderte waren für Geiger der würdigste Gegenstand seines Sinnens und Denkens. War man auf der einen Seite bestrebt, den Riß in der Zeitgeschichte so klaffend als möglich darzustellen und alle Erscheinungen innerhalb des Judenthums jener Epoche als die untrüglichen Merkmale eines unwiederbringlichen Verfalls aufzufassen, damit die Entstehung des Christenthums um so überraschender, um so wunderbarer die Gemüther ergreife, so glaubte Geiger, eine unleugbar so tief und so mächtig einwirkende Thatsache wie die Heidenbekehrung durch den Juden Paulus von Tarsos zur göttlichen Verehrung des Juden Jesus von Nazareth müsse nothwendig allerdings aus dem damaligen Zustande der Heidenwelt, aber gewiß mehr noch und ganz vorzüglich aus dem Entwicklungsgange der jüdischen Parteien und Ansichten unter den Seleuciden, den Maccabäern und den Herodäern erklärt werden. Hier gab Geiger den gewaltigen Anstoß zur Erschütterung des landläufigen, seit Jahrhunderten herrschenden Vorurtheils, welches die Evangelien über Pharisäer und Sadducäer verbreitet hatten. Seine Ansicht, die sich bereits im Jahre 1835 im ersten Bande seiner wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie (S. 36) ausgesprochen findet, und nach welcher die Pharisäer als die Männer des Fortschrittes und die Sadducäer als die des Stillstandes und der Conservation dargestellt waren, erschien damals so paradox, daß sie zumal in christlichen Kreisen ohne alle Beachtung blieb. Nach wie vor waren die Pharisäer die Werkheiligen, die Heuchler, die Trödler, die Jesus aus dem Tempel verjagte. Aber was eine nahebei vierzig Jahre mit vaster Gelehrsamkeit und unermüdlicher Energie geführte Vertheidigung einer gewissenhaft gewonnenen Ueberzeugung zu wirken vermag, das kann jeder leicht bemerken, der, um nur von dem dogmatisch unbefangenen Theologen zu reden, den Artikel „Pharisäer" in Winer's biblischem Realwörterbuch (1847) mit dem nämlichen Artikel in Schenkel's Bibellexikon (1872) vergleichen will. Dem Nachweise, daß die Pharisäer nicht todte Verknöcherungen des Veralteten, sondern lebendige Vertreter des Zeitgemäßen, nicht blinde Vergötterer des Bibelbuchstabens, sondern geistvolle Erklärer, zuweilen Berichtiger des Urtextes, nicht eigennützige Vertheidiger ihres Interesses, sondern hingebende, opfer=

fähige Kämpfer für die Sache des Volkes waren, dieser Rehabilitation, welche die Rehabilitation des Judenthums selbst in sich schließt, widmete Geiger sein großes epochemachendes Werk: „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel" (1857), dem die „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie" (5 Bände und 3 kleine Hefte des 6. Bandes (1835—1847) zum Theile als Vorbereitung und später die „Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" (11 Bände 1862—1874) als theilweise Fortsetzung und Entwickelung diente.

Hatte das Judenthum sich zuerst zeitgemäß entfaltet, war es dann blos in Folge der Verschmelzung des Hellenenthums mit einer auf Mißdeutung beruhenden Richtung desselben durch die nothwendige Abwehr nach außen auf seiner Bahn aufgehalten und in seinem natürlichen Fortschritte gehemmt worden, so hat es eben dadurch den Beruf, aufs Neue seine Lehre mit den gesunden Prinzipien der Zeit zu durchdringen; es hat zu zeigen, daß seine Widerstandskraft nicht blos zu dulden wußte, sondern auch innerlich zu schaffen weiß. Diesen begeisternden Gedanken legte Geiger besonders den Gebildeten unter seinen Glaubensgenossen in seinen ersten Vorlesungen über „das Judenthum und seine Geschichte" (Zweite Auflage 1865) vor. Wie oft sich selbst in den düstersten Jahrhunderten der Einfluß der Geistesbewegungen innerhalb des Judenthums auch nach außen geltend gemacht hat, zeigten zwei andere Abtheilungen (1865—1871) dieser Vorlesungen, welche die Geschichte bis in's sechszehnte Jahrhundert fortführten. Große Persönlichkeiten wie Moses ben Maimon, Juda Halevi, Salomon ben Gabirol, Joseph del Medigo, erhielten außerdem Monographien, worin die Philosophien mit der ausgedehntesten Sachkenntniß und mit Scharfsinn gewürdigt, die Dichter in eleganter metrischer Uebersetzung dem größeren Publikum mitgetheilt wurden. —

Wir haben bis jetzt blos Geiger, den Gelehrten, besprochen. Es ist Zeit, in Geiger den Rabbiner kennen zu lernen. Es wird mir Niemand aufbürden, daß ich absichtlich mit seiner Thätigkeit in der Wissenschaft seine Wirksamkeit im Leben habe verdecken wollen. Bei ihm waren beide innig verknüpft. „Was die Wissenschaft", sagt er in seiner Vorrede zu seiner Urschrift, „als eine geschichtliche Wahrheit für die Vergangenheit aufnimmt, das muß sie dann auch als einen neuen Fruchtkeim ausstreuen für die Fortentwickelung des Judenthums. Wenn der Boden der Geschichte aufgelockert wird, und die Mächte nachgewiesen werden, die unablässig an ihr ge=

arbeitet haben: so muß auch weiter der geschichtliche Trieb wieder lebendig werden und der Lebenssaft weiter den Stamm durchströmen, um in neuer Frische geistige Früchte zu erzeugen. Die Erstarrung, der Tod eines jeden wahren, religiösen Lebens, sich stützend auf die angebliche Abgeschlossenheit, welche einmüthig bezeugt werde, muß der Erkenntniß der geschichtlichen Bewegung weichen." Kühn und unermüdlich in seinen Schriften, war er ebenso offen und unverzagt, ebenso thätig und unverdrossen in seinem Amte. Zu Wiesbaden (1833—1838), Breslau (1840—1863), Frankfurt a. M. (1863—1870), Berlin (1870—1874) lehrte er fast sabbatlich auf der Kanzel, ertheilte den Religionsunterricht den Schülern und Confirmanden, und arbeitete an dem Wohle der Gemeinden, die ihm ihre Seelsorge anvertraut hatten. In seinen Predigten wie in seinen Lehrstunden beseelte ihn derselbe Geist, welcher in seinen wissenschaftlichen Arbeiten und in seinen Vorlesungen wehte. Nur gebot die Pastoralklugheit, in den Predigten der scharfen Kritik einen geringeren Spielraum zu gewähren. Das war weder Gleißnerei noch Schwäche. Der gebildete Theologe bewahrt seine tiefe Verehrung vor der Bibel, wenn er auch die Authenticität irgend eines Verses oder gar einer Schrift derselben zu bezweifeln sich genöthigt sieht. Der gemeine Mann, der in Bausch und Bogen seine Ehrfurcht kund zu geben gewöhnt ist, würde durch die leiseste Skepsis an den heiligen Buchstaben in seinem zarten Gewissen verletzt und beirrt. Es mag allerdings ein Uebelstand sein, daß der nämliche Mann die Wissenschaft zu pflegen und zum Volke zu reden berufen ist; es mag der Uebelstand noch dadurch erhöht werden, daß jener Mann auf der Höhe der Zeit steht, während durch die verkümmerten jüdischen Verhältnisse bis auf die Neuzeit oft Jahrhunderte an der Gemeinde spurlos vorübergegangen sind. Reformversuche sind im Grunde praktische Experimente, welche dahin abzielen, Resultate, die auf gelehrtem Wege gewonnen worden, auf Synagoge und Leben anzuwenden. Wer will hier das richtige Maaß mit mathematischer Zuverlässigkeit bezeichnen und als Norm feststellen? Wenn Frömmler ein Zetergeschrei erhoben darüber, daß man ein Gebet beseitigte, welches bis noch vor dreißig Jahren in allen Synagogen Europa's für eine seit beinahe einem Jahrtausend erloschene geistige Autorität im Orient vorgetragen wurde; darüber, daß man der verstandenen Landessprache neben der unverstandenen hebräischen ein Plätzchen im Tempel ein=

räumte; darüber, daß man die sabbatlichen Perikopen, ursprünglich zur Belehrung des Volkes eingesetzt und jetzt kaum angehört, weil man sie nicht begriff, hie und da abkürzte; darüber, daß man es für unzulässig, ja für unwürdig hielt, Gott um eine Rückkehr nach Zion und um Wiederherstellung des Opferdienstes anzurufen, während man fest entschlossen war, in seiner Heimath zu bleiben und mit Herz und Seele anf einem Vaterlande hing, — sowar dies, um mich glimpflich auszudrücken, knabenhaft und lächerlich. Gewissenlos war es, wenn sie, um solcher Lappalien willen, die Gemeinden zerklüfteten, und in zwei feindliche Lager spalteten. Doch lassen wir diese falschen Eiferer; würden doch selbst die Strengsten unter ihnen vor dem Richterstuhle ihrer Väter und Großväter nicht bestehen. Seit 1838, seit Geiger zum Rabbiner in Breslau erwählt war, wurden keine Waffen, wären es auch die unehrlichsten gewesen, verschmäht, um ihn zum Falle zu bringen. Er ließ sich nicht entmuthigen, sondern ertrug mit jugendlicher Lust, mit der Zuversicht, welche der Kampf und die Wahrheit gibt, ihre Angriffe, und wankte nicht. Und so haben sie, die Frommen, seinen Tod mit einem Freudenruf begrüßt! Ein Großer in Israel war gefallen, und sie schlugen in die Hände und versuchten den Todten zu beschimpfen, während sie dem Lebenden nicht in's strenge Antlitz zu schauen gewagt hatten. Wir wenden uns mit Ekel von diesem entwürdigenden Schauspiele, und mit der Verachtung, die er selbst solchen Bachanalien entgegengesetzt hätte.

Rüstig und wacker schritt er durch's Leben, seine ungehemmte Arbeitskraft nach den verschiedensten Seiten hin entfaltend. Ein Wunsch blieb ihm lange unerfüllt. Schon im Jahre 1836 hatte er den zweiten Band seiner Zeitschrift mit einem Artikel eröffnet: Die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät, ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit. Diesem war 1838 eine eigene Broschüre gefolgt: „Ueber die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät". Die Ueberzeugung, daß eine solche am besten in einer Universitätsstadt gedeihen könne, war ein Hauptgrund seiner, im selben Jahre geplanten, 1840 vollzogenen Uebersiedelung von Wiesbaden nach Breslau, sowie eine gleiche Hoffnung ihn später nach Berlin führte. In Breslau hatte er in der That die Mittel für eine jüdisch-theologische Fakultät gefunden, aber als dieselbe in's Leben trat, kam die Direktion derselben in andere Hände. Erst in den drei letzten Jahren seines Lebens in Berlin war es ihm vergönnt, eine jüdische Hochschule erstehen zu sehen und in derselben zu lehren. Dieser

Band enthält im Eingange den ausführlichen Bericht über den Unterrichtsplan, den er verfolgte. Man muß es tief beklagen, daß Geiger in dieser neuen Laufbahn, die für die Wissenschaft und die Ausbildung der Zöglinge so fruchtbar geworden wäre, so plötzlich aufgehalten wurde. Man kann nur mit Wehmuth daran denken, was derselbe für biblische Kritik, hebräische Sprachwissenschaft, jüdische Geschichte geleistet hätte, wäre es ihm von der Vorsehung vergönnt gewesen, längere Zeit sein Lehramt zu bekleiden. Bausteine der verschiedensten Art liegen in seinen Zeitschriften und andern Arbeiten zerstreut umher, aber der Baumeister fehlt, der dieselben zu einem majestätischen Gebäude vereinigt und erhoben hätte.

Möge man mir verzeihen, wenn ich dieses unvollkommene Lebensbild mit einem Worte der Erinnerung an die unvergeßliche Freundin schließe, die, seine treue Lebensgefährtin, ihm zu frühe entrissen ward (am 6. December 1860). Geiger hatte seine Emilie, die Tochter eines wohlhabenden Kaufmanns, in Bonn kennen gelernt, und ihre liebliche Anmuth hatte den 22jährigen jungen Mann so gefesselt, daß er sich bald nach seiner Ernennung in Wiesbaden mit ihr verlobte, wenn er sie auch erst nach 7 Jahren als Gattin heimführen konnte. Der Zufall wollte, daß ich sie nie in ihrem häuslichen Kreise sah, wo sie alle Tugenden einer liebenden Gattin und Mutter übte. Mir steht ihr Bild noch in seiner unvergleichlichen Grazie und jugendlichen Frische vor der Seele. Im Hause ihres Mannes lebte ihr gesegnetes Andenken fort, und ich habe nie ohne tiefe Rührung den Namen „der lieben Mama" im Tischgebete an der Tafel Geiger's vernommen. Sie sind nun beide in der Ewigkeit vereint; ich werde sie nimmer vergessen.

J. Derenburg.

Aufforderung und Bitte.

Ich richte an alle Leser dieser Zeitschrift, an die Freunde und Verehrer meines Vaters, die ergebene Bitte, mir für eine Biographie des Verewigten, welche einen Theil der bald herauszugebenden nachgelassenen Schriften zu bilden bestimmt ist, die Briefe, die sie von ihm besitzen, in Original oder Abschrift, zur Durchsicht und event. Benutzung zuzusenden und versichere sie im Voraus meines herzlichen Dankes und gewissenhaftester Rücksendung.

Dr. Ludwig Geiger,
Berlin C, Rosenthalerstr. 39.



